



Class

232.92

Book

W488

General Theological Seminary Library

Chelsea Square, New York

Beside the main topic, this book also treats of

Subject No.

On page

Subject No.

On page

Purchased from the fund bequeathed to the Seminary by

EUGENE AUGUSTUS HOFFMAN, D. D.

DEAN 1879-1902



Digitized by the Internet Archive
in 2025

Die Lehre Jesu.

Von

Hans Hinrich Wendt.

Zweite, verbesserte Auflage.



Göttingen
Vandenhoeck und Ruprecht
1901.

232.9 Q

W 488

41910

Das Recht der Übersetzung behält sich die Verlagsbuchhandlung vor.

MAJORS GERT MRS
VIAJELL
XROY WERN

Vorwort.

Es gereicht mir zur grossen Freude, dieses Buch in verjüngter Gestalt noch einmal ausgehen lassen zu können. In dem Jahrzehnt seit dem Erscheinen der ersten Auflage ist die Arbeit vieler theologischer Forscher der Untersuchung des geschichtlichen Bestandes der Predigt Jesu, der Aufhellung ihres Sinnes im ganzen und des Sinnes wichtiger einzelner Begriffe in ihr, gewidmet gewesen. Vielleicht ist trotzdem meine zusammenhängende Darstellung des gesamten Inhalts der uns überlieferten Gedanken Jesu nicht ganz überflüssig geworden. Ich habe mich natürlich bemüht, von der inzwischen geleisteten Arbeit Anderer zu lernen. Aber manchen modernen Auffassungen, die ich für einseitig und übertrieben halte, muss ich entgegenreten. Manche einzelne Fragen scheinen mir auch erst dadurch in die richtige Beleuchtung gerückt zu werden, dass man das Ganze der Predigt Jesu und nicht nur dieses oder jenes ausgewählte Thema ins Auge fasst. Durch den Wunsch, mich mit den neueren Auffassungen gehörig auseinanderzusetzen, war die Notwendigkeit einer wesentlichen Umgestaltung des Textes der ersten Auflage bedingt. Wer vergleicht, wird finden, dass ich alle diejenigen Abschnitte, die sich auf neuerdings verhandelte Probleme beziehen, fast durchweg neu geschrieben habe.

Aus den zwei Bänden der ersten Auflage ist jetzt ein einziger geworden. Die Darlegung meiner kritischen Auffassung der evangelischen Quellenberichte habe ich auf einen kurzen einleitenden Abschnitt reduziert. Meine Beurteilung des Marcusevangeliums freilich habe ich zwar formell umge-

staltet, aber nicht wesentlich verkürzt. Leider konnte ich bei diesem Kapitel die jüngst erschienene Arbeit Wrede's: »Das Messiasgeheimnis in den Evangelien« noch nicht mit berücksichtigen. Doch habe ich mich in den späteren Abschnitten auch mit diesem Werke noch soweit auseinanderzusetzen gesucht, wie es innerhalb des Rahmens meiner Arbeit möglich war. Hinsichtlich der Logiaquelle habe ich jetzt nur meine Grundanschauung bezeichnet und mit den Hauptbeispielen belegt, aber darauf verzichtet, detailliert anzugeben, welche Bestandteile des Matthäus- und des Lucasevangeliums ich auf diese Quelle zurückführe. Hinsichtlich des vierten Evangeliums konnte ich mich ganz knapp fassen, weil ich meine kritische Ansicht über dasselbe inzwischen in einer selbständigen Schrift ausführlich dargelegt und zu begründen gesucht habe.

Möchte meine Arbeit auch in ihrer jetzigen Gestalt etwas dazu beitragen, das Verständnis dessen, was Jesus in seiner Predigt wollte, zu fördern.

Jena, 3. Oktober 1901.

H. H. Wendt.

Inhaltsübersicht.

Einleitung.

	Seite
Neuere Literatur über die Lehre Jesu im ganzen . . .	1
Die Aufgabe.	
1. Begriff der »Lehre« Jesu	2—4
2. Geschichtlicher Charakter der Darstellung	4—6

Erster Abschnitt. Die Quellenberichte.

Kap. 1. Das Marcusevangelium.

1. Die Zweiquellentheorie	7—8
2. Petrinische Ueberlieferung im Marcusevangelium . . .	8—10
3. Aeltere Erzählungsgruppen im Marcusevangelium . . .	10—21
4. Schlussfolgerungen	21—23

Kap. 2. Die Matthäuslogia.

1. Selbständige Bekanntschaft mit der Logiaquelle bei Mt. u. Lc., aber auch Bekanntschaft des Lc. mit Mt. . . .	23—25
2. Verschiedenheit der Bearbeitung der Logiaquelle bei Mt. u. Lc.	26—33

Kap. 3. Das Johannesevangelium.

1. Nachapostolischer Charakter des Geschichtsberichts im vierten Evangelium	33—35
2. Verwertetsein einer Quelle in den Redestücken des Evangeliums	35—40
3. Herkunft der Quelle	40—44

Kap. 4. Apostolische Briefe und Agrapha.

1. Die apostolische Literatur als Quelle für die Erkenntnis der Lehre Jesu	44—46
2. Logia agrapha	46—47

Kap. 5. Das Unzureichende der Quellen	47—49
---	-------

Zweiter Abschnitt. Die geschichtliche Anknüpfung für die Lehre Jesu.

Kap. 1. Die religiösen Anschauungen der Juden zur Zeit Jesu.	Seite
1. Heilighaltung der alttestamentlichen Schriften . . .	50—54
2. Rechtliche Auffassung des Verhältnisses zu Gott. . .	54—59
3. Kultische und zeremoniale Gesetzlichkeit.	59—61
4. Gottesanschauung	62—63
5. Essenismus. Philo	63—67
Kap. 2. Die religiösen Hoffnungen der Juden zur Zeit Jesu.	
1. Verhältnis der religiösen Hoffnungen der Juden zu ihrer religiösen Gesamtanschauung	67—70
2. Messiasvorstellung	70—77
3. Verhältnis der persönlichen Heilshoffnung zu der nationalen	77—82
4. Verschiedenheit im sittlich-religiösen Charakter des Hoffnungsbildes	82—87
5. Johannes der Täufer	87—90
Kap. 3. Die Entwicklung der religiösen Anschauung Jesu.	
1. Religiöse Entwicklung Jesu vor der Taufe	91—94
2. Bedeutung des Tauferlebnisses	94—98
3. Versuchungsperiode	98—102

Dritter Abschnitt. Das Äussere der Lehre Jesu.

Kap. 1. Die äussere Lehrweise Jesu.	
1. Die Bedeutung der Form der Lehre Jesu	103—104
2. Fehlen des wissenschaftlich-systematischen Charakters	104—107
3. Beispiele	107—110
4. Vergleiche. Verschiedene Arten der Gleichnisse	111—115
5. Unzulässigkeit der allegorisierenden Deutung der Gleichnisse	115—119
6. Gleichnispaare	119—122
7. Prinzip der grössten Deutlichkeit bei möglichster Kürze, in Anwendung auf Beispiele und Gleichnisse	123—131
8. Sentenziöse Aussprüche	131—133
9. Bildliche Ausdrucksweise	133—137
10. Genialität der Lehrweise Jesu im allgemeinen	137—139
Kap. 2. Die Vorstellungen über den Bestand der geschaffenen Welt in der Lehre Jesu.	
1. Das Verhältnis dieser Vorstellungen zu der Lehre Jesu vom Reiche Gottes	139—141
2. Naturgeschichtliche Vorstellungen	141—143
3. Anthropologische Vorstellungen	143—147

	Seite
4. Vorstellungen über ausserirdische gute und böse Geistwesen	147—152
5. Vorstellungen über die Scheol	152—154
6. Geschichtliche Vorstellungen	154—155

Vierter Abschnitt. Die Predigt Jesu vom Reiche Gottes.

Kap. 1. Die Gottesanschauung Jesu.

1. Thema und Grundprinzip der Predigt Jesu	156—157
2. Verhältnis der Gottesanschauung Jesu zur alttestamentl. Gottesanschauung	157—163
3. Sinn der Vorstellung vom Vatersein Gottes . . .	163—168
4. Heiligkeit und Allwirksamkeit Gottes	169—171
5. Die Gottesanschauung in den johanneischen Reden	171—174
6. Bedeutsamkeit der Gottesanschauung Jesu	174—176

Kap. 2. Die Stellung Jesu zur alttestamentlichen Gottesoffenbarung.

1. Anerkennung der Autorität des AT.'s	177—180
2. Vollendung von Gesetz und Propheten	180—193
3. Gegensatz gegen die jüdische Behandlung des AT.'s	194—198
4. Stellung Jesu zum AT. in den johanneischen Reden	198—209

Kap. 3. Das ewige Leben im Reiche Gottes.

1. Der überlieferte Begriff des Reiches Gottes . . .	209—212
2. Der zukünftige Heilszustand	212—216
3. Die Art des zukünftigen Heilszustandes	216—221
4. Zukünftiges Leben in den johanneischen Reden . .	222—223

Kap. 4. Glückseligkeit und Heilsbesitz im gegenwärtigen Leben.

1. Wahrhafte und unechte Güter	224—228
2. Bewahrung vor allen Übeln und Gewährung aller Bitten	229—235
3. Die im gegenwärtigen Leben zu erlangenden heilsamen Güter	235—240
4. Johanneische Heilsanschauung	240—248

Kap. 5. Das gegenwärtige Dasein des Reiches Gottes.

1. Behauptung der Gegenwart des Reiches Gottes . .	249—253
2. Sinn der Gegenwart des Reiches Gottes	253—258
3. Verhältnis der Vorstellung von der Gegenwart des Reiches Gottes zur Gesamtanschauung Jesu	258—262
4. Unpolitische Art des Reiches Gottes	263—264
5. Begriff des Reiches Gottes im ganzen	264—269
6. Entsprechende johanneische Anschauung	269—270
7. Das Reich Gottes bei Paulus	270—272

Kap. 6. Die Bedingungen des Eintritts in das Reich Gottes.

1. Vertrauensvolles Annehmen	272—278
2. Sinnesänderung	278—280

	Seite
3. Verzichte	280—292
4. Hindernisse des Hineingelangsens ins Reich Gottes	292—295
5. Göttliche Gnadenhilfe	295—296
6. Verschliessung des Heiles für die Unempfänglichen	296—302
7. Fehlen äusserlicher Bedingungen	302—303
8. Bedingung der Heilerlangung nach Joh 3	303—313
9. Sittliche Bedingtheit des Glaubens nach den johan- neischen Reden	306—313
10. Bedingtheit des Glaubens durch Gott nach den jo- hanneischen Reden	313—320
11. Sein aus Gott oder aus dem Teufel nach den johan- neischen Reden	320—325
Kap. 7. Die Gerechtigkeit.	
1. Nothwendigkeit der Gerechtigkeit	325—330
<i>A. Die Begründung der Gerechtigkeit auf die Gesinnung.</i>	
2. Grundsätze der Bergpredigt	330—341
3. Gegensatz gegen die äusserliche Gerechtigkeit der Pharisäer	341—344
4. Stellung Jesu zu den levitischen Reinigungsgesetzen	344—347
5. Geistige Gottesverehrung nach Joh 423f.	347—349
<i>B. Die Erweisung der Gerechtigkeit Gott gegenüber.</i>	
6. Liebe und Vertrauen zu Gott	349—354
7. Das von Jesus gelehrt Gottvertrauen im Verhältnis zu den jüdischen Engel- und Dämonenvorstellungen	354—356
8. Der in der Lehre Jesu vom unbeschränkten Gottver- trauen liegende Fortschritt gegenüber der alttesta- mentlich-jüdischen Anschauungsweise	356—358
9. Gebet als Ausdruck des Gottvertrauens. Das Muster- gebet Jesu	358—368
10. Zeremoniale und kultische Frömmigkeitsleistungen	368—374
11. Gottvertrauen und Gottesverehrung nach den johan- neischen Reden	374—379
12. Nachwirkungen der Lehre Jesu von der rechten Art der Gottesverehrung in der apostolischen Zeit	379—380
<i>C. Die Erweisung der Gerechtigkeit den Menschen gegenüber.</i>	
13. Liebe zu den Menschen im Verhältnis zur Kultuspflcht	381—385
14. Die Begründung der Liebespflicht durch die Liebe Gottes und der hierin liegende Fortschritt gegenüber der alttestamentlich-jüdischen Anschauungsweise	385—388
15. Nächstenliebe und Bruderliebe	388—392
16. Dienende, zuvorkommend wohlthätige, bessernde, ver- gebende Liebe	392—403
17. Pflichttreue in den menschlichen Gemeinschaftskreisen	403—406

	Seite
18. Ermahnungen zur Liebe in den johanneischen Abschiedsreden	406—410
19. Nachwirkungen dieses Punktes der Lehre Jesu in der apostolischen Litteratur	410—411

Fünfter Abschnitt. Das Zeugnis Jesu von seiner Messianität.

Kap. 1. Das messianische Selbstbewusstsein Jesu.

1. Verhüllung des Messiasanspruches	412—417
2. Selbstbezeichnung als Gottessohn	417—421
3. Gottessohnschaft im Verhältnis zur Davidsohnschaft	421—426
4. Selbstbezeichnung als Menschensohn	426—436
5. Bewusstsein menschlicher Beschränktheit	437—438
6. Das stärkere Hervortreten der messianischen Selbstbezeugung Jesu in den johanneischen Reden	439—441
7. Das Verhältnis Jesu zu Gott nach den johann. Reden	441—452
8. Das vorzeitliche Sein Jesu nach Joh. 175 u. 858	453—460
9. Das geschöpfliche Sein Jesu nach den johann. Reden	460—464

Kap. 2. Das Berufswirken des Messias.

1. Verzicht auf königliches Herrschen	464—466
2. Prophetisches Lehrwirken	466—467
3. Wunderbares Helfen und Heilen	467—472
4. Begrenzung des Wirkens auf Israel	472—475
5. Königsherrschaft nach den johanneischen Reden	475—476
6. Lebenbringende Verkündigung nach d. johann. Reden	476—482
7. Vollziehung des Gerichts nach den johann. Reden	482—484
8. Stellung der Wunder in den johanneischen Reden	484—485
9. Umfang des Wirkens Jesu nach den johann. Reden	485—487

Kap. 3. Der Tod des Messias.

1. Entwicklung der Leidensgedanken Jesu	487—493
2. Die einzelnen Aussprüche Jesu über seinen Tod	493—505
3. Beziehung des Todes auf die Sündenvergebung	505—509
4. Der innere Kampf in Gethsemane und das Todeswort am Kreuze	509—512
5. Bedeutung des Todes Jesu nach den johann. Reden	512—521
6. Verhältnis der von Jesus vollzogenen Beurteilung seines Todesleidens zu der alttestamentlich-jüdischen Beurteilung des Leidens der Frommen u. des Messias	521—523

Kap. 4. Die himmlische Zukunft des Messias.

1. Auferstehung nach drei Tagen	523—527
2. Wiedervereinigung mit den Jüngern während der Dauer ihres irdischen Lebens	527—530

	Seite
3. Wiederkunft zum Gerichte	530—538
4. Himmlisches Leben Jesu nach den johanneischen Reden	538—540
5. Himmlische Fürbitte und Sendung des Geistes nach den johanneischen Reden	540—544
6. Wiederkommen zu den Jüngern nach den johannei- schen Reden	544—552
7. Dereinstige Wiedervereinigung mit den Jüngern im Himmel nach den johanneischen Reden. Verhältnis der johanneischen Vorstellung von dem gegenwärtigen Gerichte zu der synoptischen Vorstellung von dem zukünftigen Gerichte	552—555
Kap. 5. Das notwendige Verhalten der Menschen gegen- über der Person des Messias.	
1. Anschluss an die Person und Verkündigung Jesu . .	555—561
2. Geniessen vom Leibe und Blute Jesu	561—570
3. Glauben an Jesus nach den johanneischen Reden . .	570—577
 Sechster Abschnitt. Die Ausblicke Jesu auf die irdische Weiterentwicklung seiner Jüngergemeinde.	
Kap. 1. Die Verhältnisse und Ereignisse der Zukunft.	
1. Zeitdauer der irdischen Weiterentwicklung der Ge- meinde	578—582
2. Die zukünftige Ausbreitung der Gemeinde	582—586
3. Die zukünftige Verbindung der Jünger unter einander	586—590
4. Die zukünftigen Verfolgungen der Jünger	590—593
5. Das zukünftige Gericht über das jüdische Volk und Jerusalem	593—597
6. Die Zukunft der Jüngergemeinde nach den johannei- schen Reden	598—604
Kap. 2. Das notwendige Verhalten der Jünger in der Zukunft.	
1. Treue und Wachsamkeit	604—606
2. Verkündigungsberuf der Jünger	606—609
3. Abschiedsermahnungen in den johanneischen Reden	609—610

Schlussurteile.

1. Die Bedeutung der Lehre Jesu im ganzen	611—620
2. Der Wert der evangelischen Quellenberichte	620—626

Einleitung.

Neuere Literatur über die Lehre Jesu im Ganzen ¹⁾.

- B. Weiss, Lehrbuch der bibl. Theologie des N. T., 1868, ⁶1895. — Das Leben Jesu 1882, ³1888.
- W. Beyschlag, Neutest. Theologie, I 1891, ²1896. — Das Leben Jesu 1875, ³1893.
- E. Wörner, die Lehre Jesu, 1882.
- D.-H. Meyer, le christianisme du Christ, 1883.
- G. Schnedermann, Jesu Verkündigung und Lehre vom Reiche Gottes in ihrer geschichtlichen Bedeutung dargestellt, I 1883, II 1895.
- R. F. Grau, das Selbstbewusstsein Jesu, 1887.
- W. Baldensperger, das Selbstbewusstsein Jesu im Lichte der messian. Hoffnungen seiner Zeit, 1887, ²1892.
- A. B. Bruce, the kingdom of God, or Christ's teaching according to the synoptical gospels, 1887, ⁶1896.
- W. Bousset, Jesu Predigt in ihrem Gegensatze zum Judentum, 1892.
- Joh. Weiss, die Predigt Jesu vom Reiche Gottes, 1892, ²1900.
- J. Bovon, Théologie du NT.; I la vie et l'enseignement de Jésus, 1893.
- E. Ehrhardt, der Grundcharakter der Ethik Jesu im Verhältnis zu den messianischen Hoffnungen seines Volkes und zu seinem eigenen Messiasbewusstsein, 1895.
- A. Titius, die neutest. Lehre von der Seligkeit; I Jesu Lehre vom Reiche Gottes, 1895.
- P. Schwartzkopff, die Gottesoffenbarung in Jesu Christo, 1896.
- H. Holtzmann, Lehrbuch der neutest. Theologie, I 1897.
- G. Dalman, die Worte Jesu mit Berücksichtigung des nachkanon. jüd. Schrifttums und der aramäischen Sprache, I 1898.
- A. Jülicher, die Gleichnisreden Jesu, I 1886, ²1899; II 1899.
- F. Barth, die Hauptprobleme des Lebens Jesu, 1899.
- A. Harnack, das Wesen des Christentums, 1900; 2te — 8te Vorlesung.
- P. Wernle, die Anfänge unserer Religion, 1901, S. 23—71.
- O. Holtzmann, Leben Jesu, 1901.

¹⁾ Die hier aufgeführten Werke werden weiterhin, soweit es ohne Undeutlichkeit geschehen kann, nur unter Bezeichnung des Verfassers und der Seitenzahl citirt.

Die Aufgabe.

1. Jesus wirkte als Lehrer. Er brachte seinem Volke eine auf das Reich Gottes bezügliche Lehre.

Es wäre freilich eine recht dürftige Würdigung der geschichtlichen Erscheinung und Wirksamkeit Jesu, wenn man nichts weiteres von ihm zu sagen wüsste, als dass er ein Lehrer religiöser Anschauungen war. Er war vor allem eine in Gott und aus Gott lebende Persönlichkeit, an deren innerer, aus seinem ganzen Wesen und Wirken und Leiden herausleuchtender Geistesflamme sich das religiöse Leben Anderer entzündete. Er war in seiner Person die Verkörperung einer innigsten, seligen Liebesgemeinschaft mit Gott und wurde für andere Menschen der Prophet und Vermittler einer analogen Gottesgemeinschaft, ihr Erlöser und Heiland. Aber dieses Grössere schliesst nicht aus, dass er doch auch Lehrer war und dass seine Lehre wesentlich zu dem mitgehörte, was ihm seine Heilsbedeutung für die Menschen gab.

Die evangelischen Berichte überliefern einhellig, dass die öffentliche Wirksamkeit Jesu hauptsächlich im Lehren bestand. Lehrend und predigend zog er von Ort zu Ort (Mc 14f. 38f. 66. Lc 81. 13^{22.26}). Er lehrte am Sabbath in den Synagogen (Mc 121f. 62. Lc 4^{16ff.} 13¹⁰; vgl. Joh 6^{59.} 18²⁰). Er lehrte in Jerusalem im Tempel (Mc 11^{17.} 12^{35.} 14⁴⁹; vgl. Joh 7^{14.28.} 8²⁰ 18²⁰). Er lehrte bei allen sich anbietenden Gelegenheiten, wo sich Menschen um ihn sammelten (Mc 2^{2.13.} 4^{1f.} 6^{34.} 10¹). Er lehrte insbesondere die ihn begleitenden Zwölfe (Mc 8^{31f.} 9³¹). So galt er auch seinen Volksgenossen im allgemeinen und speziell seinen Jüngern zunächst einfach als Lehrer (Mc 12¹⁴; vgl. Joh 3^{2.} 13^{13.}). Er wurde in der Regel mit dem Titel Rabbi angeredet (Mc 9^{5.} 11^{21.} 14⁴⁵), mit dem man schon damals die schriftgelehrten Gesetzeslehrer zu bezeichnen pflegte (Mt 23⁷), den deshalb auch unsere Evangelisten meist mit *διδάσκαλε* wiedergegeben haben (Mc 4³⁸ u. ö.; vgl. Joh 1^{39.} 20¹⁶)¹⁾. Dadurch ist nicht ausgeschlossen, dass den Menschen

1) Über diesen Titel vgl. Dalman, I S. 272 ff.

doch auch die grosse Verschiedenheit seines Lehrens von dem der Schriftgelehrten bewusst wurde (Mc 122.27). Er selbst erhob den Anspruch, für seine Jünger der einzige Lehrer zu sein (Mt 238.10).

Man kann freilich den Begriff der Lehre in einem besonderen Sinne und Gegensatze fassen, in welchem er von der Predigt Jesu nicht gilt. Diesen besonderen Sinn hat man im Auge, wenn man es als unrichtig empfindet, überhaupt von einer »Lehre« Jesu zu sprechen¹⁾. Man kann unter Lehre eine bloß theoretische Erkenntnis und Mitteilung verstehen und sie in Gegensatz stellen zum Leben und zur Praxis. In der That eine bloße Theorie war das nicht, was Jesus verkündigte. Es war weder ein bloß angelerntes Wissen, noch das Produkt einer bloß verstandesmässigen Reflexion. Es beruhte vielmehr ganz auf seinem eigensten inneren Erleben. Es war die unmittelbarste Aussage dessen, was er selbst fortdauernd empfand und erfuhr. Es stand in vollster Harmonie mit seinem gesamten persönlichen Sein und Verhalten. Und es zielte auch nicht bloß ab auf die Berichtigung und Bereicherung des Wissens anderer Menschen, sondern vielmehr auf ihre Erweckung zu einem höheren Leben und zu einer neuen praktischen Betätigung. Gleichwohl hat der Begriff der »Lehre« Jesu sein gutes Recht. Denn Jesus hatte das deutliche Bewusstsein, auf Grund seines eigenen Lebens in innigster Gottesgemeinschaft eine neue, heilsame Erkenntnis Gottes zu besitzen und zur Mitteilung dieser Erkenntnis an Andere von Gott berufen zu sein (Mt 1127f.). In diesem Bewusstsein fasste er das, was ihm selbst innerlich gewiss war, geflissentlich in Worte und suchte er die Gelegenheit zur Rede auf. Und wenn auch freilich die Reinigung und Erweiterung der religiösen Erkenntnis Anderer keineswegs als solche der letzte Zweck seiner Rede war, so erschien sie ihm doch als ein notwendiges Mittel zu seinem höheren Zwecke. In diesem Sinne wollte er Lehrer sein.

Man kann den Begriff der Lehre auch in dem speziellen Sinne eines wissenschaftlich ausgestalteten und vorgetragenen

1) Vgl. z. B. E. Grafe, ChrW 1900 S. 26; H. Weincl, die Bildersprache Jesu, 1900 S. 18.

Gedankensystems verstehen. Auch in diesem Sinn gilt er nicht von der Verkündigung Jesu. Jesus hatte kein System und docierte nicht. Weder erstrebte er eine kunstvolle Ordnung und Ausführung seiner religiösen Gedanken, noch kümmerte er sich um eine genaue Beweisführung für sie. Er sprach in freiem Wechsel der Themata je nach Anlass und Bedarf. Und er sprach im Vollgefühl einer Autorität, die von dem selbst Erlebten und Geschauten zeugt, ohne noch anderweitige Beweise zu brauchen. Aber was er im Einzelnen aussprach, war doch nicht etwas bloß Vereinzelt und Zufälliges ohne inneren Zusammenhang. Er trug eine feste, einheitliche Gesamtanschauung in sich. Von ihr aus urteilte und predigte, mahnte und forderte er in den einzelnen Fällen. Er suchte die Menschen, zu denen er sprach, in das Ganze dieser seiner Gesamtanschauung hineinzuziehen. Das war sein Lehren. Es giebt nicht nur eine wissenschaftliche Art des Lehrens, sondern auch eine volkstümliche, praktische, die doch eine grosse innere Einheitlichkeit und Konsequenz haben kann. Jesus hatte diese letztere Art.

2. Unsere Aufgabe soll es sein, die Lehre Jesu geschichtlich darzustellen. Im Unterschiede von einer solchen Bearbeitung und Beurteilung des Evangeliums Jesu, welche die fortdauernde Geltung dieses Evangeliums für die Gegenwart zu begründen und seine rechte Ausgestaltung und praktische Anwendung in der Gegenwart darzuthun sucht, soll unsere Darstellung eine rein geschichtliche sein. Wir wollen die Lehre Jesu nur in derjenigen Ausführung, nur in derjenigen Auseinandersetzung mit fremden Anschauungen, nur in derjenigen Anwendung auf praktische Verhältnisse und nur in derjenigen Begründung und Verteidigung ihres Rechtes darlegen, welche Jesus selbst zu seiner Zeit gegeben hat.

Unsere geschichtliche Aufgabe ist näher dahin zu präzisieren, dass wir nicht die einzelnen Aussagen Jesu als einzelne möglichst in chronologischer Reihenfolge, sondern vielmehr die Lehre Jesu als ein Ganzes in ihrem organischen Zusammenhange zu verstehen suchen wollen. Abgesehen davon, dass unsere Quellen eine chronologische Ordnung der Aussagen Jesu nicht ermöglichen, entspräche eine Besprechung in solcher Ordnung auch nicht dem Ideale der geschichtlichen Darstellung.

Es kommt für die geschichtliche Betrachtung vor allem darauf an, aus den überlieferten einzelnen Aussprüchen und Handlungen Jesu jene religiöse Gesamtanschauung herauszuerkennen, die er selbst in sich trug und die er durch seine Lehrverkündigung auf seine Jünger zu übertragen suchte. Durch solche Erkenntnis des Ganzen seiner Anschauung werden die einzelnen Glieder seiner Lehre erst in die richtige Beleuchtung gebracht.

Selbstverständlich soll durch die Stellung dieser Aufgabe nicht der Entscheidung über die Frage vorgegriffen sein, ob die Lehre Jesu etwa auch verschiedenartige und einander widersprechende Elemente einschliesst und ob sich zugleich mit ihrem äusseren Fortgange auch eine innere Entwicklung und Umgestaltung wahrnehmen lässt. In einer geschichtlichen Darstellung müssen solche Verschiedenheiten, wenn sie vorhanden sind, natürlich deutlich hervorgehoben werden. Die organische Einheit der Lehre Jesu darf nicht künstlich in grösserer Vollständigkeit hergestellt werden, als sie nach Massgabe unserer Quellen geschichtlich vorhanden war.

Zu der geschichtlichen Aufgabe, die wir uns stellen, gehört es auch, dass wir die Lehre Jesu nicht isoliert, sondern in ihrem geschichtlichen Zusammenhange betrachten. Jesu religiöse Anschauung ist auf dem Boden des Judentums seiner Zeit erwachsen. Es entspräche nicht dem eigenen Sinne Jesu, wenn man seine Lehre nur als etwas Neues und Selbständiges oder, religiös geurteilt, nur als eine neue Gottesoffenbarung zu würdigen bestrebt wäre. Es gehört gerade mit zu seiner eigentümlichen Grösse, dass er von dem Trachten, sich in seiner Lehre als möglichst originell darzustellen, frei war. Er stellte die Offenbarung, als deren Träger er sich selbst wusste, zu der früheren Gottesoffenbarung, deren das Volk Israel sich rühmte, in ein Verhältnis nicht des Gegensatzes, sondern der vollendenden Weiterführung. Man kann freilich mit Recht sagen, dass Jesus in vielen Beziehungen im Gegensatze zu dem Judentume seiner Zeit wieder unmittelbar an die frühere Gestalt der alttestamentlichen Religion in ihrer klassischen prophetischen Periode anknüpft hat. Aber einerseits muss man sich klar machen, dass Jesus an die religiösen Anschauungen der prophetischen Zeit ebendeshalb wieder anknüpfen konnte, weil sie auch mit zu der

anerkannten religiösen Überlieferung des Judentums seiner Zeit gehörten. Andererseits ist es doch auch nicht richtig, in der Lehre Jesu eine solche Weiterbildung der prophetischen Gestalt der alttestamentlichen Religion zu sehen, welche nur im Gegensatz zu der Weiterbildung derselben im späteren Judentume gestanden hätte. Hat doch Jesus hinsichtlich einer der wichtigsten religiösen Fragen, nämlich der nach der Auferstehung und dem ewigen Leben der einzelnen Frommen, mit Entschiedenheit Partei genommen für die Lehre des späteren Judentums, wie sie sich im Unterschiede von der älteren prophetischen Anschauung entwickelt hatte.

Um also die Lehre Jesu in ihren geschichtlichen Beziehungen richtig zu verstehen und auch ein sicheres Urteil darüber zu gewinnen, wieweit das eigentümlich Neue in ihr reicht, müssen wir die religiösen Anschauungen des Judentums zur Zeit Jesu in Betracht ziehen. Wir müssen unserer Darstellung der Lehre Jesu dadurch ihre richtige geschichtliche Basis geben, dass wir vorher in Kürze die Hauptpunkte zusammenfassen, welche für die religiösen Anschauungen des Judentums zur Zeit Jesu charakteristisch sind und welche uns einerseits die Entwicklung Jesu auf dem Boden dieses Judentums und seine Aufnahme von wesentlichen Elementen desselben, andererseits auch seinen bewussten und energischen Gegensatz gegen gewisse Anschauungen und Richtungen in demselben erklären. Wir müssen aber auch später bei der Erläuterung der einzelnen Glieder der Lehre Jesu immer wieder ihr Verhältnis zu den damals vorhandenen jüdischen Anschauungen und Begriffen klarzulegen suchen.

Erster Abschnitt.

Die Quellenberichte.

Kap. 1. Das Marcusevangelium.

1. Eine wissenschaftliche Darstellung der Lehre Jesu muss aus den Quellen geschöpft sein.

Wir dürfen unsere vier Evangelien nicht unterschiedslos als authentische Quellen betrachten. Keines von ihnen ist unmittelbar von einem apostolischen Augen- und Ohrenzeugen der dargestellten Geschichte geschrieben. Sie alle schliessen freilich wertvolle apostolische Überlieferungen ein, und zwar jedes in besonderer Weise, so dass sie sich zu wichtiger wechselseitiger Ergänzung dienen. Aber sie alle enthalten auch Elemente sekundärer Auffassung und Überlieferung. Um eine richtige Erkenntnis des geschichtlichen Bestandes der Lehre Jesu zu gewinnen, muss man innerhalb der Evangelien zwischen den Elementen der primären und der sekundären Überlieferung gehörig unterscheiden. Ich bezeichne kurz die auf diese Unterscheidung abzielenden kritischen Anschauungen, die ich weiterhin für die Verwertung der Evangelien massgebend sein lasse.

Hinsichtlich der synoptischen Evangelien stimme ich der durch die Evangelienforschung des letzten Jahrhunderts je länger desto sicherer zur Geltung gebrachten sogenannten Zweiquellentheorie zu: dass einerseits unser Marcusevangelium von unserm ersten und dritten Evangelisten als Quelle benutzt ist und dass andererseits Mt. und Lc. neben Mc. noch eine zweite gemein-

same Quelle, eine Sammlung von Sprüchen und Reden Jesu, d. i. wahrscheinlich die vom Apostel Matthäus zusammengestellten *λόγια τοῦ κυρίου* (vgl. Papias bei Eusebius h. e. III 39), verarbeitet haben. Da diese Theorie in der Gegenwart von den meisten theologischen Forschern anerkannt wird, kann ich auf eine neue Vorführung der für sie entscheidenden Gründe verzichten¹⁾. Ich möchte nur einige, unter Voraussetzung dieser Zweiquellentheorie sich aufdrängende besondere Fragen beantworten, die für die praktische Verwertung der Evangelien gemäss jener Theorie von Wichtigkeit sind.

2. Aus der Erkenntnis, dass Mc. eine Quelle für Mt. und Lc. bildete, folgt, dass dem Berichte des Mc., wo ihm parallele Berichte des Mt. und Lc. zur Seite stehen, ein Wertvorrang vor diesen Parallelen gebührt. Damit ist aber nur ein relativer Wert des Mc. festgestellt. Die wichtige Hauptfrage ist, welcher absolute Wert seinem Berichte zukommt. Mc. war keiner der Zwölfe. Woher ist ihm der Stoff zu seinem Geschichtsberichte zugeflossen? Kann sein Bericht für wesentlich authentisch gelten?

Eine Antwort auf diese Fragen giebt uns zunächst die Nachricht des Papias, die dieser auf seinen Gewährsmann, den »Presbyter«, zurückführt, dass Mc., der Dolmetscher des Petrus, nach der Erinnerung genau, wenngleich nicht in gehöriger Reihenfolge, das aufgezeichnet habe, was Petrus bei seinen Lehrvorträgen von den Reden und Thaten Christi mittheilte (Eusebius h. e. III 39). Diese Nachricht für sich allein könnte freilich keine Gewähr für die geschichtliche Authentie des Marcusberichtes bieten, wenn gewichtige innere Anzeichen gegen solche Authentie sprächen. Aber das Umgekehrte ist der Fall, dass gerade mannigfache innere Anzeichen der Papiasnachricht zur Beglaubigung gereichen.

Erstens zeigt der Inhalt des Evangeliums in der That mehrfache besondere Beziehungen auf Petrus. Der Bericht über das öffentliche Auftreten Jesu beginnt mit der Berufung des Petrus (1¹⁶—18) und die Art des Predigt- und Heilwirkens Jesu

1) Vgl. die zusammenfassende Darlegung von P. Wernle, die synoptische Frage, 1899, und von Jülicher, Einleitung in das NT. 1901, § 28.

wird dann veranschaulicht durch eine Schilderung des ersten Sabbaths, den Petrus in der Begleitung Jesu zubrachte (1²¹—38). Auch weiterhin sind mehrere Erzählungen gegeben, die speciell Petrus oder den kleinen Kreis der intimsten Jünger Jesu, zu denen Petrus gehörte, betreffen (5³⁷—13. 8²⁹—33. 9²—13. 10²⁸—31. 13³—5. 14²⁹—31. 33—42. 54. 66—72. 16⁷).

Zweitens bewährt sich die wesentliche geschichtliche Glaubwürdigkeit des Marcusberichts, wie sie bei dem Herstammen dieses Berichtes aus der Überlieferung des Petrus anzunehmen ist, in folgenden zwei Beziehungen. Einerseits sind die von Mc. mitgetheilten Worte Jesu nach Form und Gedankengehalt nächst verwandt den Aussprüchen, die Mt. und Lc. nach ihrer zweiten Hauptquelle wiedergeben, so dass sie sich mit diesen Matthäuslogia zu einem einheitlichen Bilde der Anschauungs- und Lehrweise Jesu zusammenschliessen. Andererseits geben die geschichtlichen Erzählungen des Mk. ein psychologisch und geschichtlich verständliches Gesamtbild von der Art des persönlichen Auftretens und Wirkens Jesu und von dem Verlaufe seiner öffentlichen Wirksamkeit. Sie enthalten eine Fülle kleiner anschaulicher Züge, die offenbar nicht einer lehrhaften Absicht dienen, sondern sich nur daraus erklären, dass sie eben Erinnerungen an die besonderen Umstände der geschichtlichen Wirklichkeit wiedergeben. Freilich finden sich in mehreren Erzählungen auch solche Züge, die wir als ungenaue, abgeblasste Erinnerungen oder als sagenhafte Ausschmückung und Erweiterung aufzufassen Anlass haben¹⁾. Aber daran bewährt sich eben nur, dass das Marcusevangelium ein Bericht aus zweiter Hand ist, dem als solchem auch Mittheilungen sekundärer Überlieferung und Auffassung beigemischt sind. Dabei bleibt doch

1) Solche Züge liegen vor z. B. in der Geschichte von dem Gerasener Besessenen 51—20; in den beiden Speisungsgeschichten 634—44 und 81—9, in denen ein und dasselbe geschichtliche Ereignis eine zweifache Fixierung gefunden zu haben scheint, weil es in der mündlichen Überlieferung mit verschiedenen Zahlangaben ausgestattet war; in der Schilderung der Heilthätigkeit Jesu 656; in der Geschichte vom unfruchtbaren Feigenbaume 1112—14. 20—23, welche wahrscheinlich eine von der mündlichen Überlieferung vollzogene Umsetzung gleichnismässiger Worte Jesu (vgl. Lc 136—9. 176) in einen wirklichen äusseren Vorgang darstellt.

das Urteil über den geschichtlichen Wert seines Hauptbestandes giltig.

Drittens enthält das Evangelium bedeutsame Anzeichen dafür, dass dem Evangelisten sein Stoff grossenteils schon in einer festen Gruppierung und formellen Ausprägung überliefert war. Ihm müssen gewisse Erzählungsgruppen vorgelegen haben, die zum Teil nach dem Gesichtspunkte chronologischer Zusammengehörigkeit, zum Teil auch nach inhaltlicher Verwandtschaft gebildet waren. Diese Gruppen waren nicht darauf angelegt, mit einander zu einer einheitlichen, chronologisch geordneten Reihe zusammengefügt zu werden. Manches Auffallende in der Komposition des Evangeliums erklärt sich daraus, dass es für Mc. eine schwierige, nicht glatt lösbare Aufgabe war, diese ihm überlieferten festen Stoffgruppen in einen einheitlichen Zusammenhang zu bringen. Ich muss diesen Sachverhalt etwas genauer darlegen, weil er mir für die Beurteilung des Evangeliums im ganzen wichtig zu sein scheint.

3. Eine geschlossene Erzählungsgruppe liegt zuerst in 1₁₄—₃₉ vor. Die erste Periode der Wirksamkeit Jesu in Galiläa wird hier teils im allgemeinen charakterisiert (1₁₄f.₃₉), teils speziell an seinem ersten Auftreten in Kapharnaum nach der Berufung der beiden ersten Jüngerpaare veranschaulicht (1₁₆—₃₄). Durch die Erzählung von dem Weiterziehen Jesu aus Kapharnaum nach anderen Ortschaften (1₃₅—₃₈) und durch die auf einen längeren Zeitraum bezügliche Mitteilung 1₃₉ über sein Umherziehen durch ganz Galiläa wird dieser Abschnitt formell abgerundet.

Es folgt zunächst als isoliertes Stück die Erzählung von der Heilung des Aussätzigen (1₄₀—₄₅), dann die geschlossene Gruppe von fünf Konflikten Jesu mit Anhängern der Pharisäerpartei (2₁—₃₆). Diese Konfliktsfälle gehören nur inhaltlich zusammen. Zeitlich sind sie weder mit einander noch mit dem vorangehenden und nachfolgenden Stücke des Evangeliums fest verbunden ¹⁾. Nimmt man sie aus dem umgebenden Zusammenhange heraus, so erhellt sofort, dass jene isoliert scheinende Geschichte von der

1) Beachte die unbestimmten Zeitangaben 2₁.13.31 und das Fehlen jeder Zeitbestimmung 2₁₈.28.37.

Heilung des Aussätzigen 1^{40—45} in Wirklichkeit in innerer Beziehung zu der Erzählung 3^{7—12} steht. Im Unterschiede von jener ersten Periode der Wirksamkeit Jesu, wo er predigend und Dämonen austreibend von Ort zu Ort zog, wird mit 3^{7—12} die Schilderung einer späteren Periode begonnen, wo sich Jesus vor dem ihn belästigenden Zudrange vieler, auch weither gekommener Menschen, die ihn um seiner Heilungen willen aufsuchten, möglichst zurückzuziehen suchte. Veranlasst aber war dieser Zudrang dadurch, dass jener geheilte Aussätzige trotz des ausdrücklichen Verbotes Jesu die Kunde von der wunderbaren Heilkraft desselben ausgebreitet hatte (1^{40—45}). Die Gruppe von Konfliktfällen 2^{1—36} ist von Mc. wie eine Episode in diesen Zusammenhang von 1^{40—45} mit 3^{7—12} eingefügt. Diese episodische Gruppe findet nun aber noch ihre Fortsetzung an einer späteren Stelle des Evangeliums. Aus dem Bericht über den letzten Aufenthalt Jesu in Jerusalem hebt sich auch wieder als geschlossene Gruppe die Reihe von Disputationen 12^{13—37} heraus. Der Anfang dieser Disputationen knüpft unverkennbar an den Schluss jener Konfliktfälle an. Dort heisst es 3⁶: »Die Pharisäer gingen hinaus und machten sofort mit den Herodianern einen Anschlag gegen ihn, um ihn zu vernichten«; hier beginnt 12¹³ die Erzählung mit den Worten: »Und sie senden zu ihm einige von den Pharisäern und den Herodianern, damit sie ihn durch ein Wort fingen«. Das dort beschlossene gemeinsame Vorgehen der Pharisäer und Herodianer gegen Jesus wird hier ausgeführt. In einer ursprünglichen Überlieferung, die der Komposition unseres Mc. voranging, müssen diese Disputationen 12^{13—37} mit jenen Konflikten 2^{1—36} zusammen eine Einheit gebildet haben: eine Reihe schlagender Antworten Jesu auf Einwendungen und Fragen, abschliessend mit einer Frage Jesu selbst, die unbeantwortet blieb (12^{35—37}). Mc. hat diese einheitliche Reihe zerteilt, um sie in den chronologischen Rahmen seiner übrigen Darstellung einfügen zu können. Es ist ihm aber freilich nicht gelungen, sie in eine feste organische Beziehung zu dieser übrigen Darstellung zu bringen. Er hat die erste Hälfte eingeschoben zwischen 1⁴⁵ und 3⁷, in der Erwägung, dass doch jedenfalls ein längerer Zeitabstand zwischen jenem Verbote Jesu 1⁴⁴ und dem Effekte der

Übertretung des Verbotes 3ff. gelegen haben muss. Aber er hat durch diese Einschiebung den inneren Zusammenhang von 1^{40—45} mit 3^{7ff.} undeutlich gemacht. Er hat dann die zweite Hälfte jener Reihe in die Darstellung des letzten Aufenthaltes Jesu in Jerusalem eingesetzt (12^{13—37}), weil bei dem Schlussstücke ausdrücklich der Tempel in Jerusalem als Schauplatz bezeichnet war (12³⁵) und weil sich die Ausführung des feindseligen Anschlages der Pharisäer und Herodianer gegen Jesus (12¹³) als ein erster Versuch zur Ausführung des Vernichtungsplanes der Hierarchen (12¹²) auffassen liess. Aber recht passend fügen sich die Disputationen an dieser Stelle doch nicht in den Zusammenhang. Ihre verhältnismässig ruhige Art und die dabei vorausgesetzte Öffentlichkeit des Verkehrs Jesu in der Stadt und im Tempel lassen sich nur schwer begreifen in der Situation der letzten Tage, wo in Folge der in Mc 11^{15—12¹²} geschilderten Vorgänge die Spannung zwischen Jesus und seinen Gegnern bereits den höchsten Grad erreicht hatte und wo es andererseits eines Verräters aus dem engsten Jüngerkreise Jesu bedurfte, um Jesu habhaft zu werden ¹⁾. Die Angabe 12¹², dass die Hierarchen sich seiner zu bemächtigen suchten, aber das Volk fürchteten, findet ihre eigentliche Fortsetzung in 14^{1f.} Was dazwischen steht ²⁾, ist von Mc. hier eingeschoben, weil es der jerusalemischen Situation angehört. Mc. weiss eben nur von diesem einen Aufenthalt Jesu in Jerusalem. Aus dieser ganzen Art aber, wie Mc. die verschiedenen Erzählungsreihen mit einander verknüpft und in einander geschoben hat, ist deutlich zu erkennen, dass ihm diese Erzählungsreihen als fester Stoff gegeben waren.

Auf das vorher berücksichtigte Stück 3^{7—12} folgt zuerst die Berufung der Zwölfe 3^{13—19a.} Diese Erzählung ist an dieser Stelle zunächst insofern auffallend, als vorher schon sowohl in den mittleren Konfliktsfällen 2^{15f.} 18. 23, als auch in 3^{7.9} »die Jünger« Jesu als seine regelmässigen Begleiter auftreten. Mc. hat in 1^{16—20} nur die Berufung der beiden ersten Jüngerpaare erzählt. Dass er gleichwohl in 2^{15f.} 18. 23. 3^{7.9}

1) Vgl. C. Weizsäcker, Untersuchungen über die evangelische Geschichte, 1864, S. 532f.

2) Über den Abschnitt 12^{38—13³⁷} werde ich nachher sprechen.

nicht nur diese vier meint, sondern denselben grösseren Kreis, den er weiterhin in seinem Evangelium als »die Jünger« im besonderen Sinne bezeichnet (4³⁴. 5³¹. 6¹ u. ö.), bekundet er dadurch, dass er bei der ersten Erwähnung der »Jünger« 2¹⁵ parenthetisch bemerkt: »Denn es waren viele und sie folgten ihm«. Aber durch diese Bemerkung ist doch das Auffallende der Thatsache, dass schon vor der eigentlichen Jüngerberufung der Jüngerkreis als eine bekannte Grösse wiederholt auftritt, nicht beseitigt. Die richtige Erklärung dieser Thatsache ist darin zu finden, dass Mc. in 2¹—3⁶ und in 3⁷—1² solche Erzählungen wesentlich treu in der ihm überlieferten Gestalt wiedergegeben hat, welche ursprünglich nicht in Verbindung mit der nachfolgenden Erzählung von der Jüngerwahl 3^{13ff.} gedacht und gestaltet waren.

Zu dem gleichen Ergebnis führt uns eine weitere Erwägung. Mit der durch 1⁴⁰—4⁵ vorbereiteten Erzählung 3⁷—1² beginnt die Schilderung einer zweiten Periode des Wirkens Jesu, die sich von der in 1¹⁴—3⁹ geschilderten Periode deutlich unterscheidet. Jesus steht äusserlich betrachtet auf der Höhe seiner Wirksamkeit. Er wird umdrängt von grossen Volksschaaren. Aber sie kommen zu ihm nicht mit richtigen Absichten und nicht mit rechtem Verständnis. Deshalb sucht er selbst sich von ihnen zurückzuziehen (1⁴⁵. 3^{7a.9}) und auch seine Verkündigung vor ihnen zu verhüllen (4^{11f.33f.}). Wie wir jene erste Periode des Umherziehens Jesu durch ganz Galiläa (1^{38f.}) nicht kurz denken dürfen, so befinden wir uns in dieser zweiten Periode offenbar in einer ziemlich weit vorgeschrittenen Zeit seiner Wirksamkeit. Sein Ruf ist schon in ferne ausserpalästinensische Gegenden gedrungen (3^{7f.}). Die jerusalemischen Theologen beurteilen sein Wirken mit entschiedener Feindseligkeit (3²²). Und er selbst will sich garnicht mehr der grossen Menge widmen. Nur in einer Zeit, wo er bereits die volle Erfahrung davon gemacht hatte, dass sich die Masse des israelitischen Volkes seiner Verkündigung vom Reiche Gottes gegenüber ungläubig verhielt, lässt sich eine solche Äusserung, wie 4^{11f.}, begreifen. In diese Periode ist nun von Mc. hineingestellt die Auswahl der Zwölfe (3¹³—1^{9a}), und dann ihre Aussendung (6^{6f.}—1³). Es heisst von Jesus, dass er zur Zeit dieser Aussendung die Dörfer im Umkreise lehrend durch-

zogen habe (66b), gerade so wie früher 135f. So sendet er auch die Zwölfe aus zum predigen und zum austreiben der Dämonen (314f. 67.12f.) d. i. zur Ausübung derselben Wirksamkeit, wie er selbst sie nach 139 übte. Passt dies in jene spätere Periode, wo er sich vor den verständnislosen Schaaren, die sich zu ihm drängten, zurückzog, zum Teil in abgelegene Einsamkeit? Chronologisch gehört die Jünger Auswahl und -aussendung gewiss in die durch 138f. charakterisierte frühere Periode hinein, wo Jesus predigend von Ort zu Ort zog, um zuerst einmal die Israeliten überall in Palästina aufmerksam zu machen auf die frohe Botschaft, dass jetzt das Reich Gottes genahet sei (114f.). In dieser Periode hat er, als er als Einzelner sich der grossen Aufgabe dieser ausbreitenden Verkündigung nicht gewachsen fühlte, die Zwölfe zu seinen Sendboten gemacht. Ich meine nicht, dass die beiden sich inhaltlich eng an einander schliessenden Stücke 313—19a und 66b—13 in einer ursprünglichen Überlieferung unmittelbar mit 138f. verbunden waren. Wohl aber scheint es mir klar zu sein, dass zu derjenigen Erzählungsreihe, als deren Glieder dem Mc. die Stücke 140—45. 37—12. 319b—434 überliefert waren, diese Stücke 313—19a und 66b—13 nicht gehörten. Sie müssen wieder als eine selbständige Gruppe dem Mc. überliefert gewesen sein und sind von ihm nun an zwei Stellen in jene andere Erzählungsreihe eingeschoben.

Die Geschichte von der Jünger aussendung 66b—13 findet ihre Fortsetzung in dem Abschnitte 630—32, der wiederum die Einleitung zu der Erzählung von der wunderbaren Speisung und von dem Kommen Jesu auf dem See zu seinen Jüngern (633—52) bildet. Durch die Darstellung dieser wunderbaren Vorgänge blickt noch deutlich der ursprüngliche Sinn und Zweck hindurch, dass sie den Jüngern zu einer Öffnung ihres Verständnisses mit Bezug auf Jesus (652; vgl. 817—21), zur Weckung ihres Vertrauens auf ihn und seine wunderbare Hülfe gereichen sollten. So liegt die Vermutung nahe, dass in der unserm Mc. vorangegangenen Überlieferung die Erzählungen von der Jüngerwahl und -aussendung den Beginn einer grösseren Erzählungsgruppe bildeten, die sich speziell auf die Erziehung der Zwölfe bezog. Ausser dem Grundbestand der Abschnitte 630—52 und 810—21 können etwa die Stücke 435—41 und 822—30 dieser Erzählungsreihe zu-

gehört haben, vielleicht mit der Fortsetzung 92—20. Doch fehlen bestimmtere Anzeichen für diese Kombination.

Andrerseits wird für die Erzählungsreihe 140—45. 37—12. 319b—434, welche schildert, wie sich Jesus vor der verständnislosen Menge zurückzog, die ursprüngliche Fortsetzung gelegen haben in den späteren Erzählungen von der Zurückhaltung Jesu mit seiner heilbringenden Wirksamkeit in Nazareth (61—6a) und von seinen Reisen in entlegene Gegenden, wo er sich allein mit der Unterweisung seiner Jünger abgab und sich nur ausnahmsweise anderer Hilfsbedürftiger annahm (724—37). Innerhalb dieser Erzählungsreihe sind speziell in der Parabelrede 41—34 Spuren davon erkennbar, dass Mc. eine schon formell fest ausgeprägte Überlieferung leise bearbeitet hat. In diesem Redestücke ist sehr auffallend die Art, wie sich die Parabelsprüche V. 21—32 an das private Gespräch Jesu mit seinen Jüngern über das Parabellehren im allgemeinen und über den Sinn der Säemannsparabel (V. 10—20) anreihen. Aus den kurzen Einleitungsworten V. 21: »und er sagte ihnen« muss man zunächst schliessen, dass in den Sprüchen V. 21 ff. das Privatgespräch mit den Jüngern fortgesetzt wird. Aber in V. 33f. heisst es, dass Jesus »ihnen«, d. i. im Unterschiede von seinen besonderen Jüngern (V. 34) dem Volke im allgemeinen, in vielen derartigen Parabeln seine Verkündigung gegeben habe. Hier ist vorausgesetzt, dass die Parabelsprüche V. 21—32 nicht privatim an die Jünger, sondern an die Volksmenge gerichtet waren. Auch das ist bemerkenswert, dass es in V. 2 pluralisch heisst, Jesus habe Vieles »in Parabeln« gelehrt und ebenso in V. 10 pluralisch, seine Jünger hätten ihn privatim nach »den Parabeln« befragt, während doch in V. 3—9 nur die eine Säemannsgeschichte erzählt ist. Man sieht deutlich, dass die Parabelsprüche V. 21—32 in Wirklichkeit die Fortsetzung des Parabellehrens Jesu vor der Volksmenge V. 3—9 bilden. Das Privatgespräch V. 10—20 ist nur episodisch vorweggenommen, während es bei genauer zeitlicher Anordnung seine Stelle erst nach V. 32 haben müsste. Die Ausdrucksweise aber lautet in V. 2. 10. 21 ganz so, wie wenn das Stück V. 10—20 wirklich erst hinter V. 21—32 stände. In der dem Mc. gegebenen Überlieferung muss das Redestück diese Anordnung: V. 3—9. 21—32. 10—20. 33f. gehabt haben. Mc. aber

hat das Privatgespräch gleich an die Säemannsparabel gerückt, weil es eine Deutung speziell dieser Parabel enthielt. Gleichwohl hat er den Wortlaut in V. 2. 10. 21 so beibehalten, wie er bei jener älteren Anordnung überliefert war.

Noch eine besondere Erzählungsgruppe ist bei Mc. erkennbar. Zwischen dem ersten Jüngerbekenntnisse (8²⁷—30) und der ersten öffentlichen messianischen Anerkennung Jesu (10⁴⁶—11¹⁰) wird eine Reihe von Belehrungen Jesu berichtet, deren gemeinsames Thema ist, dass sie den Wert und die Notwendigkeit des Leidens, Verzichtens und sich Erniedrigens für den Messias und seine Jünger darlegen, weil die Grösse und Herrlichkeit des Messias und seines Reiches nicht irdischer, sondern himmlischer Art ist (8³¹—10⁴⁵). Diese Gruppe wird nur durch zwei Stücke unterbrochen: durch die Geschichte von der Verklärung Jesu nebst der darauf folgenden Dämonenaustreibung (9²—29) und durch die Verhandlung Jesu mit den Pharisäern über das Recht der Ehescheidung (10¹—12). Offenbar hat Mc. aus chronologischen Gründen diese inhaltlich fremdartigen Stücke in diesen Zusammenhang gestellt. Das erste Stück war datiert auf den 6. Tag nach dem Jüngerbekenntnisse (9²). Das zweite gehörte einer Reise Jesu im Gebiete Judäas und Peräas an (10¹). Beide mussten also in dem Abschnitte des Evangeliums untergebracht werden, der die Verbindung zwischen dem Jüngerbekenntnisse und der einzigen von Mc. berichteten Reise Jesu nach Jerusalem bildete. Aber in eine organische Beziehung zu dem übrigen Inhalte dieses Abschnittes sind sie nicht gebracht. In Betreff des ersteren Stückes darf man, wie ich oben bereits aussprach, vermuten, dass es einer Reihe von Erzählungen über die Erziehung der Jünger durch Jesus zugehörte. Das zweite Stück, der Disput über die Ehescheidung, bildet das genaue Pendant zu dem Disput über die Reinigungsgebräuche 7¹—23. Hier wie dort wird zuerst die pharisäische Frage zurückgewiesen und folgt dann eine Privatbelehrung an die fragenden Jünger (beachte die Beziehung des *πάλιν* 10¹⁰ auf 7¹⁷). Und zwar steht die neue Frage der Pharisäer in ihrer versucherischen Art (10²) in enger Beziehung zu der Antwort, mit der Jesus ihre frühere Frage 7⁵, weshalb seine Jünger Jesu die traditionellen Reinigungsvorschriften nicht beobachteten, zurückgewiesen hat.

Damals hatte Jesus mit dem Vorwurfe geantwortet, dass die Fragenden um ihrer menschlichen Tradition willen das durch Mose gegebene Gotteswort ungültig machten (7⁶—13). Jetzt fragen sie ihn nun nach dem Rechte der Ehescheidung in der versucherischen Absicht, ihn selbst eines Widerspruches zum mosaischen Gesetze zu überführen.

Wie aber Mc. in die übrigens einheitliche Gruppe 8³¹—10⁴⁵ aus chronologischen Gründen jene zwei fremdartigen Stücke eingefügt hat, so hat er aus denselben Gründen einen ursprünglich zu dieser Gruppe gehörigen Abschnitt von ihr abgelöst: nämlich das Stück 12³⁸—13³⁷. Die oben besprochenen Disputationen in Jerusalem 12¹³—37 bilden nur die eine Hälfte des Einschubes von Redestücken, der im Schlussteile des Evangeliums die Schilderung des den Tod Jesu veranlassenden Konfliktes 11²⁷—12¹² von der Schilderung der Ausführung der Katastrophe 14¹ ff. trennt. Die zweite Hälfte wird gebildet durch die Belehrung Jesu über den Unwert der äusserlich grossen Frömmigkeitsleistungen der ehrstüchtigen und habgierigen Schriftgelehrten und über den Wert der äusserlich geringsten Leistung der selbstlosen Wittwe (12³⁸—44) und durch die eschatologische Rede K. 13, deren Grundbestand von den Anfechtungen und Verfolgungen handelt, die den Jüngern Jesu das Anzeichen seiner Parusie sein werden. Ebenso wie jene Disputationen 12¹³—37 die Fortsetzung der früheren Erzählungsreihe 2¹—3⁶ bilden, stellen diese Belehrungen 12³⁸—44 und der Grundbestand von K. 13 die inhaltliche Fortsetzung der Reihe 8³¹—9¹. 9³⁰—50. 10¹³—45 dar. Die Schlusstücke dieser Reihe setzten ebenso wie die Schlusstücke jener ersteren Reihe die jerusalemitische Situation voraus. Deshalb wies Mc. sie dem einzigen jerusalemitischen Aufenthalte Jesu zu, von dem er berichtet.

In der eschatologischen Rede K. 13 liegen besondere Anzeichen dafür vor, dass ihr Grundbestand mit zu dem Stoffe gehörte, der dem Mc. in einer festen formellen Ausprägung überliefert war. Wie die meisten neueren Forscher anerkennen, ist in diese Rede eine kleine judenchristliche Apokalypse hineinverflochten. Denn einige Glieder der Rede — V. 7—9a (bis *ταῦτα*). 14—20. 24—27. 30. 31 — heben sich nach Form und Gedankeninhalt aus dem übrigen Bestande der Rede deutlich

heraus und schliessen sich unter einander wieder zu einem einheitlichen Ganzen zusammen¹⁾. Aber wichtig ist doch nicht nur dies, dass Mc. die kleine Apokalypse, die ursprünglich ein

1) Für den ersten Teil der Rede, V. 5—23, ergibt sich die Scheidung zwischen V. 5f. 9b—13. 21—23 als dem Grundbestande und V. 7—9a. 14—20 als Gliedern der kleinen Apokalypse aus folgender Erwägung. Es werden die Bedrängnisse geschildert, die dem Gerichte bei der Parusie vorangehen werden. In jenem Grundbestande werden die Bedrängnisse als solche Anfechtungen gekennzeichnet, welche nur die Jünger Jesu, und zwar hinsichtlich ihres Glaubens an den Messias Jesus, erfahren werden, indem sie teils durch Trug (V. 6, 21f.), teils durch Gewalt (V. 9b—13) von diesem Glauben abtrünnig gemacht werden sollen. Dabei ist angenommen, dass die Anfechtungen von Juden, von jüdischen Pseudomessiasen (V. 6. 21f.) bezw. von jüdischen Behörden (V. 9) ausgehen. Gemahnt werden die Jünger zur Achtsamkeit, auf dass sie sich nicht durch die Anfechtungen von ihrem Glauben abbringen lassen (V. 5. 9. 21. 23). Verheissen aber wird ihnen, dass sie bei ihrer Verantwortung vor den Gerichten den Beistand des heiligen Geistes haben werden (V. 11) und dass der bis zum Ende Ausharrende die Heilsrettung erlangen wird (V. 13). Ganz anderer Art ist das, was in V. 7—9a und 14—20 von den Bedrängnissen gesagt wird. Der »Anfang der Wehen« (V. 9a) soll bestehen in fernen Kriegen und Naturkalamitäten (V. 7f.), also in schlimmen Ereignissen, welche die Jünger nichts angehen, oder welche, wenn sie etwa unter den übrigen Menschen auch die Jünger mit betreffen, doch nicht besonders auf die Anfechtung ihres christlichen Glaubens abzielen. Auch die dann folgende Hauptbedrängnis wird nicht speziell gegen die Jünger gerichtet sein, sondern vielmehr gegen die Juden und wird die Christen nur insoweit mitbetreffen, als sie mit zu den Bewohnern Judäas gehören (V. 14). Den Christen wird der praktische Rat zur schleunigen Flucht beim Beginne des Greuels gegeben (V. 14—18) und dazu die Verheissung, dass Gott, um die bei Befolgung jenes Ratschlages eintretende Bewahrung der Auserwählten definitiv zu machen, der Bedrängnis ein vorzeitiges Ende setzen wird (V. 20). Hier in V. 20 wird ebenso wie vorher in V. 13 eine Rettung (σώζεσθαι) verheissen. Aber in der verschiedenen Bedeutung dieses Begriffes hier und dort findet die verschiedene Anschauung, welche die eine und die andere Wortreihe beherrscht, ihren charakteristischen Ausdruck. Nachdem in V. 12 gesagt ist, die Jünger würden durch ihre nächsten Angehörigen zu Tode gebracht werden, kann in V. 13 die Rettung des endgültig Ausharrenden nur als Bewahrung vor dem ewigen Verderben, als Einführung ins ewige Leben verstanden werden. In V. 20 aber kann nach dem Zusammenhange unter der Rettung nur die Bewahrung vor dem zeitlichen Unheil gemeint sein,

selbständiges Schriftstück war, in sein Werk hineingearbeitet hat. Für die Beurteilung seines Evangeliums im ganzen ist noch viel bedeutsamer die Thatsache, dass der nach Ausscheidung der Apokalypse übrig bleibende Bestand der Rede K. 13

das zuletzt doch auch die anfangs Entflohenen erreichen würde, wenn Gott nicht die Tage der Bedrängnis verkürzen würde.

Im zweiten Teile der Rede, V. 24—37, bilden die Stücke V. 24—27 und 30f. die Fortsetzung der eingeschalteten Apokalypse, während in V. 28f. und 32—37 der Grundbestand fortgesetzt wird. Die ursprüngliche Verschiedenheit der zusammengeschobenen Elemente ist hier daran zu erkennen, dass die einzelnen Glieder der uns vorliegenden Rede in eigentümlich springender Weise auf einander Bezug nehmen. Auf die Schilderung der Parusie V. 24—27 folgt in V. 28f. die Ermahnung an die Jünger, dass sie, wie sie an dem Weichwerden des Zweiges des Feigenbaumes und seinem Hervortreiben der Blätter das Nahen des Sommers erkennen, so an dem Eintritte »dieser Ereignisse« (ταῦτα) erkennen sollen, »dass er nahe vor der Thüre ist«. Das ταῦτα an dieser Stelle kann sich nicht auf die Ereignisse beziehen, welche in der uns vorliegenden Gestalt der Rede die nächst voranstehenden sind. Denn die Parusie selbst und die Thatsachen, welche sie begleiten, können nicht als die Anzeichen ihrer eigenen Nähe betrachtet werden. Vielmehr ist der Gedanke hier von der Parusie selbst wieder zurückgekehrt zu dem, was der Parusie vorausgeht. Das ταῦτα findet seine Beziehung nur mit Übersprung des Abschnittes V. 24—27 in V. 21—23, oder richtiger in der ganzen Schilderung der den Jüngern vor der Parusie bevorstehenden Glaubensanfechtungen in V. 5 und 6. 9b—13. 21—23. Aber von diesem Gedankenzusammenhange führen die Worte V. 30f. wieder ab. Denn die feierliche Zusicherung, dass die gegenwärtige Generation »dieses Alles« erleben werde, und dass, ob auch Himmel und Erde vergehen werden, doch diese Weissagungsworte nicht vergehen werden, kann nicht blos das gewisse Eintreten der Vorzeichen der nahen Parusie, sondern muss in erster Linie das gewisse Eintreten der Parusie selbst trotz der vorangehenden, zu ihrem Eintreten äusserlich im grössten Kontraste stehenden Ereignisse behaupten wollen. Hier hat also das ταῦτα einen anderen Sinn als in V. 29. Es muss seine Beziehung in einer Erörterung suchen, welche die Parusie selbst als den Abschluss der Schreckenszeit dargestellt hat, d. h. jenseits von V. 28f. in dem Abschnitte V. 24—27, bzw. in der ganzen Schilderung V. 7—9 a. 14—20. 24—27. Steht aber bei den beiden Abschnitten V. 28f. und V. 30f. fest, dass in ihnen verschiedene vorangehende Gedankenreihen ihre Fortsetzung finden, so kann es keinem Zweifel unterliegen, an welche dieser beiden Gedankenreihen wieder der Schlussabschnitt V. 32—37 anknüpft. Die Ermahnung zu einem vor der Par-

auch für sich allein einen geschlossenen einheitlichen Gedanken-zusammenhang bildet. Er ist eine treffende Antwort auf die in V. 4 berichtete Frage der Jünger nach der Zeit und dem Anzeichen der von Jesus in V. 2 verkündigten Zerstörung des Tempels. Zuerst wird in V. 5. 6. 9b—13. 21—23. 28. 29 die Frage nach dem Anzeichen der mit dem messianischen Endgericht in Zusammenhang gedachten Katastrophe, dann in V. 32—37 die Frage nach ihrem Zeitpunkte beantwortet. Die Antwort fällt freilich in beiden Beziehungen anders aus, als die Fragenden gedacht hatten: weder hatten sie erwartet, dass Jesus selbst jenen Zeitpunkt nicht wisse, noch dass er als Vorzeichen des Endes nur schwere Anfechtungen der Seinen in Aussicht stellen werde. Aber es ist doch eben eine deutliche Antwort auf jene Fragen, die ganz dem Charakter der sonstigen Äusserungen Jesu über die Zukunft entspricht.

Wie ist dies zu erklären? Wäre dieser Restbestand der Rede im wesentlichen eine freie Komposition des Mc. zur weiteren Ausgestaltung der von ihm aufgenommenen kleinen Apokalypse, so würden diese Zuthaten zu der Apokalypse sich erstens nicht formell so eng an einander schliessen, wie sie es in Wirklichkeit thun; und zweitens würden sie nicht inhaltlich einen so anderen Charakter tragen als jene Apokalypse. Da Mc. die eingearbeitete Apokalypse doch für eine echte Weissagung Jesu gehalten haben muss, würde er seine freien Zuthaten zu ihr auch im Sinne dieser Apokalypse gestaltet haben. Da dies nicht der Fall ist, müssen wir annehmen, dass ihm auch dieser Restbestand der Rede, der vielmehr als ihr Grundbestand zu bezeichnen ist, in einer festen formellen Ausprägung überliefert war. Mc. hat zwar die einzelnen Glieder dieses übernommenen Grundbestandes durch Einschaltung der Glieder der kleinen Apokalypse von einander getrennt. Aber er hat die so getrennten Glieder doch nicht wesentlich umgestaltet.

usie zu übenden Verhalten, welches der Ungewissheit über den Zeitpunkt ihres Eintrittes entspricht, findet ihren naturgemässen Anschluss nicht bei der Gedankenreihe, welche schon die Parusie selbst geschildert und auch für ihren Eintritt eine bestimmte Zeitgrenze festgestellt hat, sondern nur bei der anderen Gedankenreihe, welche sich darauf beschränkt hat, von den Anzeichen des Nahens der Parusie zu reden.

Was wir hier an der Rede K. 13 beobachten, giebt uns nur eine weitere Bestätigung der vorher aus eine Reihe anderer Beobachtungen gewonnenen Erkenntnis, dass Mc. es nicht mit einer noch ganz flüssigen mündlichen Überlieferung zu thun hatte, sondern gewisse Gruppen schon fest geformten Stoffes verarbeitete. Wir können folgende Stoffgruppen unterscheiden, die er überliefert bekommen und an und durch einander geschoben hat, während sie ursprünglich nicht auf die Vereinigung zu einem einheitlichen Geschichtsberichte angelegt waren:

a. Schilderung der ersten, die Predigt vom Reiche Gottes ausbreitenden Wirksamkeit Jesu: 1¹⁴—39.

b. Schilderung des Verhaltens Jesu in einer späteren Periode, wo er sich vor der grossen Menge zurückzog: 1⁴⁰—45. 3⁷—12. 19^b—35. 4¹—34, wahrscheinlich fortgesetzt in 6¹—6 a. 7²⁴—37.

c. Siegreiche Antworten Jesu auf Einwände und Fragen: 2¹—36. 12¹³—37.

d. Bericht über die Berufung und Aussendung der Zwölfe: 3¹³—19 a. 6^{6 b}—13, wahrscheinlich fortgesetzt in Erzählungen über die Erziehung der Zwölfe durch Jesus, d. i. in 4³⁵—41, im Grundbestand von 6³⁰—52. 8¹⁰—30, vielleicht auch in 9²—29.

e. Zwei Konflikte mit Pharisäern: 7¹—23. 10¹—12.

f. Belehrungen Jesu über die Notwendigkeit des Leidens, Verzichtens und sich Erniedrigens für den Messias und seine Jünger: 8³¹—9¹. 9³⁰—50. 10¹³—45. 12³⁸—44. 13¹—6. 9^b—13. 21—23. 28. 29. 32—37.

g. Geschichte des letzten Aufenthaltes Jesu in Jerusalem: 10⁴⁶—12¹². 14¹—16⁸.

4. Sollen wir die Schlussfolgerung ziehen, dass Mc. diese Stoffgruppen aus einer schriftlichen Quelle oder aus mehreren kleineren Quellenschriften übernommen hat? Wären wir für unser Urteil nur auf die im Evangelium liegenden inneren Anzeichen angewiesen, so würde diese Folgerung die nächstliegende sein. Aber in sehr bedeutsamer Weise finden nun die aufgewiesenen inneren Anzeichen eine Ergänzung durch das Papiaszeugnis über Mc., während andererseits dieses Papiaszeugnis durch den dargestellten inneren Befund des Evangeliums eine wichtige Erklärung gewinnt. Papias teilt mit, dass die von Petrus je nach Bedürfnis der Hörer gehaltenen evangelischen Lehrvorträge von Mc. nach der Erinnerung aufgezeichnet seien

und dass durch diese Entstehung des Evangeliums der an einigen Stellen bemerkbare Mangel an richtiger Reihenfolge veranlasst sei. Wenn man erkennt, dass unser Mc. evangelium in seinem wesentlichen Bestande zusammengesetzt ist aus mehreren, teils nach chronologischen, teils nach sachlichen Gesichtspunkten gebildeten Stoffgruppen, die dem Mc. schon in fester Formulierung gegeben gewesen sein müssen, so wird man eben diese Stoffgruppen identifizieren mit jenen von Papias gemeinten Lehrvorträgen des Petrus. Es liegt nichts Unwahrscheinliches in der Annahme, dass Petrus bei seiner Predigt auf Missionsreisen gewisse Gruppen von Erzählungen über Jesu Geschichte und Lehre oftmals in derselben Zusammenstellung und mit wesentlich denselben Worten mitteilte, so dass sie sich seinem Begleiter und Dolmetscher fest einprägen konnten. Sei es nun, dass Mc. diese petrinischen Erzählungsgruppen schon für sich selbst aufgezeichnet hatte, bevor er an die Komposition unseres Evangeliums ging, sei es, dass er sie bei der Abfassung des Evangeliums nur in der Erinnerung gegenwärtig hatte, jedenfalls besass er sie als ein festes Material, das er zum Grundbestand seines evangelischen Berichtes machen konnte.

Auch unsere Beobachtung, dass Mc. bei seiner Zusammenfügung der verschiedenen Gruppen zu einer einheitlichen Reihe nicht überall die richtige chronologische Folge herzustellen vermocht hat, trifft auffallend mit der Angabe des Papias zusammen. Konnte Papias oder sein Gewährsmann von einem Mangel der rechten Reihenfolge bei Mc. wirklich nur insofern reden, als er ein bestimmtes anderes Evangelium, etwa unser erstes oder viertes ¹⁾, zum Massstab nahm? Darin z. B., dass in den am Anfang des Evangeliums erzählten Konflikten Jesu mit den Pharisäern (21—36), schon »die Jünger« Jesu eine Rolle spielen, bevor noch die Berufung der Zwölfe berichtet ist, konnten doch die ersten Leser des Evangeliums gerade so einen chronologischen Missgriff erkennen wie wir, auch wenn ihnen eine positive Angabe über die richtigere Reihenfolge der Ereignisse nicht überliefert war.

Wir haben also — dahin fasse ich das Resultat meiner Besprechung zusammen — guten Grund zu dem Urteil, dass

1) An letzteres denkt Wernle a. a. O. S. 207.

das Mc.evangelium, obgleich es nicht direkt von einem Apostel stammt, doch in seinem Hauptbestande einen sehr wertvollen, glaubwürdigen Bericht darstellt. Wir dürfen gutes Vertrauen speziell denjenigen Parteen des Evangeliums schenken, in denen wir Bestandteile jener älteren Erzählungsreihen erkennen, die dem Mc. schon in fester Gruppierung überliefert gewesen sein müssen.

Kap. 2. Die Matthäuslogia.

1. Eine wichtige kritische Arbeit für den, der die Lehre Jesu nach den ältesten Quellen darstellen will, besteht weiter darin, aus unserm Mt.- und Lc.evangelium die aus ihrer zweiten gemeinsamen Hauptquelle, den Matthäuslogia, stammenden Stücke herauszuheben und den ursprünglichen Zusammenhang und Wortlaut, den diese Stücke in der Quelle hatten, soweit wie möglich festzustellen. Zu diesem Behufe bedarf es eines festen Urteils über das Verhältnis des Mt. und Lc. zu ihrer gemeinsamen Quelle und zu einander. Mir scheint dieses Verhältnis folgendermassen bestimmt werden zu müssen.

Mt. und Lc. hatten jeder eine selbständige Kenntnis der Quelle. Dies ist daraus zu ersehen, dass sie in der Anordnung und Ausführung der aus dieser Quelle stammenden Stücke erheblich von einander abweichen und dass dabei bald offenbar der eine, bald der andere den ursprünglichen Zusammenhang und Wortlaut besser bewahrt hat¹⁾. Ebendeshalb dienen Mt.

1) Z. B. in der Bergpredigt des Mt. ist die Belehrung über den rechten Inhalt des Gebets (67—15) nicht organisch verknüpft mit dem Zusammenhange, in dem Jesus die Regel ausführt, dass man die Gerechtigkeit nicht vor den Menschen thun soll, um von ihnen angeschaut zu werden (61). Die Illustrierung dieser Regel an den drei Beispielen des ostentativen Almosengebens (V. 2—4), Betens (V. 5f.) und Fastens (V. 16—18) wird durch die Belehrung über den rechten Inhalt des Gebets störend unterbrochen. Gewiss bietet hier Lc. den ursprünglicheren Zusammenhang, wenn er das Mustergebet nicht innerhalb der Bergrede giebt, sondern auf Anlass einer besonderen Frage der Jünger Jesu (Lc 111—4) und wenn er auf dieses Mustergebet dann eine weitere Aufforderung Jesu zum vertrauensvollen Beten folgen lässt (115—19), die Mt. ziemlich zusammenhanglos in den Schlussteil seiner Bergrede stellt

und Lc. bei ihrer Wiedergabe der Logiastücke einander zu werthvoller wechselseitiger Ergänzung.

Dadurch, dass Lc. eine von Mt. unabhängige Kenntnis der Logia besass, ist freilich nicht ausgeschlossen, dass er doch auch mit unserm Matthäusevangelium bekannt war. Dass dies wirklich der Fall war, muss man meines Erachtens deshalb annehmen, weil Lc. erstens in vielen Fällen, wo er und Mt. gemeinsam den Marcusbericht wiedergeben, dieselben kleinen Modifikationen des Marcustextes zeigt wie Mt.¹⁾, und weil er zweitens

(Mt 77—11). Ein zweites Beispiel, wo Lc. den Zusammenhang besser giebt als Mt., ist das Stück Mt 1120—30. Inwiefern hatte Jesus damals, als er über die ungläubigen Städte am galiläischen See Wehe gerufen hatte (V. 20—24), besonderen Anlass, Gott dafür zu preisen, dass er »dieses« vor Weisen verborgen und Unmündigen offenbart habe (V. 25 ff.)? Erst Lc. lässt den richtigen Sinn erkennen, indem er zeigt, dass jene Weherufe zu der Rede Jesu bei Aussendung seiner Jünger gehört hatten (Lc 1013—15), dass der Lobpreis wegen der Offenbarung an die Unmündigen aber zu der späteren Rede Jesu bei der Rückkehr der Sendboten gehörte (Lc 1021 f.) und hier in innerer Beziehung zu den gehobenen Worten Jesu über das Gefeitsein seiner Jünger gegen alle feindlichen Mächte stand (Lc 1017—20). Dass aber doch Mt. nicht blos sekundär dem Lc. gegenüber ist, zeigt sich in diesem Stücke darin, dass er in 1128—30 ein gewiss ursprüngliches Glied des Redezusammenhangs bewahrt hat, das bei Lc. fehlt. Ein Fall, wo Lc. den ursprünglichen Zusammenhang einzelner Worte vermissen lässt, den Mt. bewahrt hat, liegt vor in Lc 1616—18. Diese Sätze stehen weder miteinander noch mit der Umgebung in organischem Zusammenhang. Sie unterbrechen störend die Verbindung zwischen dem Urtheile V. 15, dass das unter den Menschen Hohe ein Gréuel vor Gott sei, und dem Gleichnisse vom reichen Mann und armen Lazarus V. 19 ff., das zur Veranschaulichung jenes Urtheils dient. Lc. hat sie, wie es scheint, zur Vorbereitung des Wortes 1629.31 an diese unpassende Stelle gerückt. Mt. hat sie an ihrem richtigen Platze gelassen, wenn er den Spruch V. 16 innerhalb der Rede über den Täufer giebt, wo Jesus diesen als den Messias am Schlusse der vormessianischen Zeit beurteilt (Mt 1112 f.), und wenn er die Sprüche V. 17 und 18 innerhalb der Bergpredigt hat, wo Jesus nicht das Auflösen, sondern das Vollenden von Gesetz und Propheten als seine Aufgabe hinstellt (Mt 517 f.) und an einzelnen Beispielen, auch am Ehebruchverbote, zeigt, worin die vollendete Gesetzeserfüllung bestehe (Mt 531 f.).

1) Z. B. zu Mc 23 fügen Mt. und Lc. gemeinsam hinzu: *ἰδοὺ* und *ἐνὶ κλίτης* (Mt 92. Lc 518). Anstatt *ἐξῆλθεν ἐμπροσθεν πάντων* Mc 212

einzelne Logiastücke in ganz dieselbe Verbindung mit Marcusstücken bringt, wie Mt.¹⁾. Solche Übereinstimmung in wiederholten Fällen kann nicht zufällig sein. Man hat sie zu erklären gesucht durch die Hypothese, dass Mt. und Lc. nicht unser jetziges Mc.evangelium, sondern einen Urmarcus benutzt hätten, aus welchem ihre gemeinsamen Abweichungen von unserm Mc. und ihre gemeinsamen Zusätze zu ihm herstammten. Oder man hat die Hypothese aufgestellt, dass auch schon unser Mc. die Matthäuslogia benutzt habe und dass nun Mt. und Lc. in jenen Fällen ihre auffallende Übereinstimmung dem gemeinsamen Zurückgehen auf die Quelle des Mc. verdankten. Aber einfacher als diese beiden Hypothesen und doch völlig zureichend zur Erklärung der bezeichneten Erscheinungen ist die Annahme, dass Lc. unser Mt.evangelium kannte, und in einigen Fällen mit Bewusstsein, in anderen auch unbewusst ihm gefolgt ist²⁾.

schreiben beide: ἀπῆλθεν εἰς τὸν οἶκον αὐτοῦ (Mt 97. Lc 525). Statt ἐπιράπτει Mc 221 haben beide: ἐπιβάλλει (Mt 916. Lc 536). Zu der Angabe Mc 223, die Jünger hätten am Sabbat einen Weg durchs Kornfeld gebahnt, indem sie Ähren ausrautten, fügen beide hinzu, die Jünger hätten von den Ähren gegessen (Mt 121. Lc 61). Dem Ausspruche Mc 411: ὑμῖν τὸ μυστήριον δέδοται τῆς βασιλείας τοῦ θεοῦ geben beide die veränderte Form: ὑμῖν δέδοται γινῶναι τὰ μυστήρια τῆς βασιλείας τ. οὐρ. bezw. τ. θεοῦ (Mt 1311. Lc 810). Vgl. die vollständige Zusammenstellung des Materials bei Wernle a. a. O. S. 45—49.

1) So macht Lc. (316f.) zu dem Ausspruche des Täufers Mc 17f. denselben auf den Gerichtsvollzug des kommenden Messias bezüglichen Zusatz, wie Mt. (311f.). Die Logiarede über die rechte Gerechtigkeit legt Lc. (617ff.) in dieselbe Situation Mc 37f., wie Mt. (424f). Das von Mc. (12) irrig mit der Stelle Jes 401 verbundene Citat Mal 31 mit seiner charakteristischen Abweichung vom Urtexte wird von Mt. (1110) und Lc. (727) an dieselbe Stelle der in den Logia überlieferten Rede Jesu über den Täufer gesetzt. Die von Mc. (322—27) mitgeteilte Antwort Jesu auf den Vorwurf dämonischen Wirkens wird von beiden in gleicher Weise kombiniert mit einem auf denselben Vorgang bezüglichen Logiastücke (Mt 1223—30. Lc 1117—23).

2) Die Ausführungen Wernle's a. a. O. S. 40—80, die auf den Nachweis der Unabhängigkeit des Lc. von Mt. abzielen, haben mich nicht davon überzeugt, dass eine die Zweiquellentheorie noch ergänzende Hypothese zur Erklärung jener besonderen Berührungen zwischen Mt. und Lc. überhaupt entbehrt werden kann, oder dass entscheidende

2. Diese Annahme steht auch keineswegs in Widerspruch zu der Thatsache, dass Lc. im grossen und ganzen eine andere Art der Kombination des Logiastoffes mit Mc. giebt, als Mt., und namentlich auch in den Geburts- und Auferstehungsgeschichten so vollständig von Mt. abweicht. Lc. unterschied, wie er in den Einleitungsworten seines Evangeliums sagt, zwischen den augenzeugenschaftlichen Überlieferungen über das Leben des Herrn (12) und den schon vorhandenen Versuchen einer zusammenhängenden Aufzeichnung der evangelischen Thatsachen (11). Er hat unser erstes Evangelium gekannt, es aber nicht jenen augenzeugenschaftlichen Überlieferungen, sondern diesen »Versuchen« zugerechnet. Es war ein Versuch, die apostolischen Logia in den geschichtlichen Rahmen des Mc.berichtes einzufügen und diesem Berichte ausserdem eine geschichtliche Ergänzung am Anfange und Schlusse zu geben. Lc. scheint diesen Versuch in beiden Beziehungen nicht für recht gelungen gehalten zu haben. Er hatte nicht nur andere Überlieferungen über die Geburt Jesu und über die Erscheinungen des Auferstandenen, sondern er billigte auch im allgemeinen nicht die Art, wie Mt. die Logia mit Mc. zusammengearbeitet hatte. So unternahm er es, die Aufgabe, an der sich Mt. versucht hatte, anders zu lösen.

Mt. hatte mit Hülfe der Logia mehrere Redekompositionen gebildet: K. 5—7. 10. 11. 13. 18. 23. 24 und 25. Er hatte dabei verschiedene Logiastücke, die sich ihm auf dasselbe Thema zu

Gründe gegen eine Bekanntschaft des Lc. mit Mt. sprechen. Eine solche Bekanntschaft braucht nicht zu bedeuten, dass Mt. in allen Beziehungen dem Lc. autoritativ und vorbildlich erschien. — Betrachtet man jene Berührungen zwischen Mt. und Lc. nur im einzelnen, so lässt sich kaum eine sichere Entscheidung darüber gewinnen, ob Lc. als der jüngere den Mt. oder ob nicht vielmehr Mt. als der später schreibende den Lc. kannte. Es wäre auch durchaus kein Beweis für das Unrecht der ganzen Hypothese, dass noch eine besondere direkte Beziehung zwischen Mt. und Lc. bestanden habe, wenn man sich mit einem non liquet hinsichtlich jener Alternative zufrieden geben müsste. Zieht man aber die verschiedene Art im ganzen in Betracht, wie Mt. und wie Lc. die Logia in den Mc.bericht eingearbeitet haben, so ist es weit wahrscheinlicher, dass das Mt.evangelium der frühere Versuch war, den Lc. durch seine Art der Bearbeitung der Quellen übertreffen zu sollen meinte, als dass das Verhältnis ein umgekehrtes war.

beziehen schienen, zusammengethan und an eine passende Situation oder ein inhaltlich verwandtes Redestück des Mc. angeschlossen. Bei diesem Verfahren aber war die ursprüngliche Anordnung der Logia aufgelöst und eine Anzahl von Logiastücken, für die sich keine passende Anknüpfung fand, verloren gegangen.

Lc. dagegen suchte den von den älteren Zeugen überlieferten Stoff möglichst »genau, der Reihenfolge nach« (13) aufzuzeichnen. Er giebt zwei grössere Einschaltungen in den Mc.bericht: 6²⁰—8³ und 9⁵¹—18¹⁴. Innerhalb ihrer befindet sich die grosse Masse der mit Mt. parallelen Stücke, die aus der Logiaquelle herzuleiten sind. Wir dürfen annehmen, dass Lc. in diesen beiden Episoden den Hauptinhalt seiner zweiten Quelle wiedergiebt und dass auch diejenigen Abschnitte dieser Episoden, die keine Parallelen bei Mt. haben, aus der apostolischen Quelle geschöpft sind ¹⁾. Lc. meinte wohl bei dieser Art der Einfügung des Logiastoffes am besten die chronologische Folge der Thatsachen zu treffen und zugleich die ursprüngliche Anordnung der Quellen zu bewahren. Er folgte dem Mt. darin, dass er die in den Logia voranstehende Rede Jesu über die rechte Gerechtigkeit 6²⁰ff. an die Situation Mc 3⁷f. anknüpfte. Auf diese Rede liess er weitere Logiastücke (7²—8³) folgen bis zu dem Punkte, wo in den Logia eine Reise Jesu in der Richtung nach Jerusalem erwähnt war. Weil er nach Mc. nur von der einen Reise Jesu nach Jerusalem wusste, auf der Jesus seinen Tod fand, identificierte er — gewiss mit Unrecht — jene in den Logia berücksichtigte Reise mit dieser Todesreise (9⁵¹a) und fügte die grosse Masse der weiteren Logiastücke an der Stelle des Mc. ein, wo hier zuerst von dem Auf-

1) Auszunehmen ist die Geschichte von der Todtenerweckung zu Nain Lc 7¹¹—17. Sie dient zur Vorbereitung des im nächsten Logiastück 7¹⁸ff. gegebenen Ausspruches Jesu V. 22: *vezpoi ētyeiportai*, ebenso wie die in V. 21 bezeichnete Massenheilung die übrigen Aussagen Jesu in V. 22 über seine Heilwirkungen vorbereitet. Dass aber diese Massenheilung V. 21 von Lc. zu dem Logiabestande hinzugefugt ist, erhellt aus der Parallele Mt 11²—5. So wird also auch die einem analogen Zwecke wie V. 21 dienende Erzählung V. 11—17 eine Zuthat des Lc. sein.

bruche Jesu nach Judäa die Rede war (Mc 10¹). Dass er innerhalb dieser beiden grossen Logiaepisoden 6²⁰—8³ und 9⁵¹—18¹⁴ einzelne Logiastücke von ihrem ursprünglichen Platze verschoben hat, können wir in einigen Fällen aus den Mt.-parallelen ersehen, wo ein verständlicherer Zusammenhang bewahrt geblieben ist²).

In anderen Fällen ist solches Versetztsein wenigstens als wahrscheinlich zu vermuthen³). Dass Lc. aber im allgemeinen die Reihenfolge der Quelle eingehalten hat, lässt sich

1) Es ist bemerkenswert, wie sich der Anfang dieser zweiten Episode, wenn man die von Lc. gemäss seiner chronologischen Kombination zugefügten Worte 9^{51a} (*ἐγένετο — τ. ἀναλήμψεως αὐτοῦ*) weglässt, an das Ende jener ersten anschliesst. Die Notiz 8¹ von dem Umherwandern Jesu mit seinen Begleitern von Ort zu Ort zur Predigt des Evangeliums bildet die Einleitung zu der Geschichte von der Versagung des Quartiers an Jesus 9⁵¹—56 und mit dieser Geschichte zusammen die Vorbereitung für die dann mitgetheilten Aussprüche Jesu über seine Heimatlosigkeit und über den Verzicht auf die Heimat, den die ihm Nachfolgenden willig üben müssen 9⁵⁷—62.

2) So gehörte das Stück Lc 11²⁴—26 ursprünglich, wie die Stellung von Mt 12⁴³—45 zeigt, mit der Antwort auf die Zeichenforderung Lc 11²⁹—31 zusammen, während Lc. es mit dem vorangehenden Abschnitt, d. i. mit der Antwort Jesu auf den Vorwurf, dass er in Beezebul die Dämonen austreibe (11¹⁴—23), verbunden hat. Das Stück Lc 14²⁶—33 bildete ursprünglich die Fortsetzung von 12⁴⁹—53, wie Mt 10³⁴—39 zeigt. Die Parabel Lc 15⁴—7 gehörte ursprünglich mit der Warnung vor dem Ärgernissgeben 17^{1f.} zusammen, wie Mt 18⁶—14 zeigt, während Lc. sie der Parabel von der verlorenen Drachme zugesellt und konformirt hat. Über die Worte Lc 16¹⁶—18 vgl. die Anm. auf S. 24.

3) So schloss sich wahrscheinlich die Gastmahlsparabel 14¹⁵—24 ursprünglich gleich an die Worte 13^{29f.}, für die sie die passende Erklärung bietet, während Lc. es richtiger fand, sie in die Gastmahlsituation von 14¹ zu legen. Die Parabel von den treuen Knechten und dem untreuen Knechte 19^{13.15}—26 (vgl. Mt 25¹⁴—30) bildete wahrscheinlich ursprünglich die Ergänzung zu der Parabel von dem klugen Verwalter 16¹—9 und vermittelte den Übergang von dieser zu den jetzt unvermittelt folgenden Sprüchen 16¹⁰—12. Lc., der sie mit einer auf die Parusie bezüglichen Parabel (19^{12.14.15a.27}) verquickte, meinte sie in die Zeit des letzten Aufbruches Jesu nach Jerusalem legen zu sollen (19^{11.28}). Die Erzählung vom Pharisäer und Zöllner 18¹⁰—14 hatte wahrscheinlich ihren ursprünglichen Platz hinter 16^{15a}. Sie dient

daraus schliessen, dass in einigen Fällen noch ein innerer Zusammenhang der auf einander folgenden Stücke erkennbar ist, wo Lc. selbst den Zusammenhang durch Bezeichnung einer neuen Situation aufgehoben hat¹⁾. Abgesehen von einzelnen Stücken, die er aus bestimmten chronologischen Gründen an andere Stellen seines Evangeliums brachte, hat er mit Bewusstsein aus diesen beiden grossen Logiaepisoden wohl nur solche Quellenstücke ausgelassen, welche ihm wegen ihrer anscheinend jüdisch-gesetzlichen und partikularistischen Art oder wegen ihrer Bezugnahme auf speziell jüdische Verhältnisse für seine heidenchristlichen Leser missverständlich oder unverständlich erschienen²⁾.

Charakteristisch für die Art, wie Lc. die Logia mit dem Mc.stoffe verband, ist endlich sein Bemühen, ähnliche Stücke der einen und der anderen Quelle mit einander zu verschmelzen. Dabei bringt er seine Vorstellung von dem Vorrang der apo-

ebenso deutlich zur Illustration dieses Spruches 1615a, wie die Geschichte vom reichen Mann und armen Lazarus 1619–31 dann den Spruch 1615b illustriert.

1) So gehörten die Redestücke Lc 1139–52 und 121–10, die Lc. durch die Einleitung 1137f. von dem vorangehenden Stücke abgrenzt, gewiss noch als Fortsetzung dieses letzteren in die durch 1114–16 bezeichnete Situation des Konfliktes mit den Pharisäern (vgl. Mt 1224), die Jesu vorgeworfen hatten, er treibe in Beezebul die Dämonen aus. Mt. zeigt in seiner Parallele zu Lc 122ff. noch deutlich die Rückbeziehung auf jene Situation (Mt 1024f.). Das Parabelpaar vom Senfkorn und Sauerteig Lc 1318–21, das Lc. durch das οὖν in V. 18 mit der vorangehenden Rechtfertigung seines Heilens am Sabbath verbindet, zu der es doch in keiner inneren Beziehung steht, scheint in der Quelle vielmehr die Einleitung zum folgenden Redestücke über die Ausdehnung und die Schranken des Gottesreiches (1323–30) gebildet zu haben. Lc. aber hat durch 1322 für dieses folgende Redestück eine neue Situation gegeben. Dass ferner das Stück Lc 182–8 die Fortsetzung der voranstehenden Parusierede 1722–37 bildet, erhellt aus dem Schlusse V. 7f. Lc. hat diese Beziehung nicht erkannt und deshalb dem Stücke in 181 eine solche Einleitung gegeben, als handle es sich um die Ermahnung zum stetigen Beten ganz im allgemeinen.

2) Aus solcher Erwägung wird er fortgelassen haben aus der Rede 620ff. die Parallelen zu Mt 517–37. 61–6. 16–18; aus der Aussendungsrede 101ff. die Parallele zu Mt 105f.; aus der Anklagerede gegen die Pharisäer 1139ff. die Parallele zu Mt 2316–21.

stolischen Redesammlung vor der Schrift des Apostelschülers Mc. darin zum Ausdruck, dass er da, wo er Ähnlichkeiten zwischen beiden findet, das Mc.stück aus dem betreffenden Zusammenhang auslässt, während er das Logiastück bewahrt. Er flieht dann freilich meist gewisse Züge des fortgelassenen Mc.stückes in das Logiastück ein, so dass man seine Identifizierung der von Mc. berichteten Worte mit dem Logiastücke deutlich erkennt ¹⁾).

Ausser den beiden grossen Logiaepisoden 6²⁰—8³ und 9⁵¹—8¹⁴ sind aus dem Lc.evangelium nur noch verhältnismässig wenige Stücke auf die Logiaquelle zurückzuführen, denen Lc. aus chronologischen Rücksichten einen anderen Platz gegeben hat. Es sind zuerst einige Stücke, deren Herkunft aus der Logiaquelle daraus zu erschliessen ist, dass Mt. Parallelen zu ihnen hat: die Strafrede und Gerichtsandrohung des Täufers Lc 3⁷—9 und 17 (vgl. Mt 3⁷—12); die Versuchungsgeschichte Lc 4¹—13 (vgl. Mt 4¹—11); die Parabel von den treuen Knechten und dem untreuen Knechte Lc 19¹²—27 (vgl. Mt 25¹⁴—30). Auch die zum Mc.berichte über den Einzug Jesu in Jerusalem hinzugefügten Worte Lc 19³⁹—42 darf man hierher rechnen, weil Mt. bei seiner Darstellung der Tempelreinigung einen Zusatz bringt (21¹⁵ f.), der auf dieselbe Vorlage zurückzugehen scheint. Ferner dürfen wir sowohl die Synagogenrede Jesu in Nazareth Lc 4¹⁶—30, als auch diejenigen bei der letzten Mahlzeit gesprochenen Worte Jesu, die Lc. über den Bestand der

1) So verbindet er Mc 3²²—30 mit dem Logiastücke Lc 11¹⁴—23. Er lässt die Parabel Mc 4³⁰—32 aus wegen Lc 13¹⁸—21; ferner die Rede gegen die Pharisäer Mc 7¹—23 wegen Lc 11³⁹ ff. (vgl. die Reminiscenz an Mc 7² in Lc 11³⁸); die Zurückweisung der Zeichenforderung Mc 8¹⁰—12 wegen Lc 11²⁹; den Spruch Mc 9⁴² wegen Lc 17²; Mc 9⁴⁹ f. wegen Lc 14³⁴ f.; das Gespräch über die Ehescheidung Mc 10¹—12 wegen Lc 16¹⁸; die Sprüche Mc 10³¹ wegen Lc 13³⁰; Mc 11¹²—14 wegen Lc 13⁶—9; Mc 11²⁰—23 wegen Lc 17⁶; Mc 12²⁸—34 wegen Lc 10²⁵—37; Mc 14³—9 wegen Lc 7³⁶—50. In den beiden zuletzt angeführten Fällen hat Lc. offenbar Vorgänge mit einander kombiniert, die in Wirklichkeit nichts mit einander zu thun hatten. Dagegen hat er in einem Falle einen identischen Vorgang, über den seine beiden Quellen berichteten, verdoppelt: die Jüngeraussendung, die er zuerst (9¹—6) nach Mc., dann (10¹—16) nach den Logia erzählt.

bei Mc. gegebenen Worte hinaus mittheilt, d. i. Lc 22^{15—17}. 26—32. 35—38, aus der Logiaquelle herleiten. Denn diese beiden Stücke haben zwar keine Parallelen bei Mt.; aber es zeigt sich bei ihnen das oben erwähnte Verfahren des Lc., dass er einzelne Mc.stücke aus ihrem Zusammenhange bei Mc. weglässt, wenn er sie mit ähnlichen Logiastücken verschmelzen kann. So hat er um des Stückes 4^{16—30} willen das Stück Mc 6^{1—6} weggelassen (vgl. 4^{22. 24} mit Mc 6^{2—4}) und um des Stückes 22^{24—27} willen das Stück Mc 10^{35—45}. Dass Lc. jene Synagogenrede in Nazareth gleich an den Anfang seines Berichtes von der Wirksamkeit Jesu, vor dem ersten Auftreten Jesu in Kapharnaum, gestellt hat, ist wahrscheinlich bedingt durch die Bemerkung Mt 4¹³, Jesus habe Nazareth verlassen und sei nach Kapharnaum übersiedelt. Für dieses Verlassen Nazareths fand Lc. das Motiv in der in den Logia geschilderten Scene. Im Sinne der Quelle setzten freilich die Worte Lc 4²³ voraus, dass Jesus vorher in Kapharnaum wirksam gewesen war, so dass nun die Nazarethaner ihm sagen konnten, er möge doch in seiner Heimat dasselbe thun, was dem Gerüchte zufolge in Kapharnaum geschehen sei. Lc. aber fasste die Worte als Weissagung Jesu auf über das, was die Nazarethaner später über ihn sagen würden¹⁾. Auch die Geschichte von Zachäus Lc 19^{1—10} kann aus der Logiaquelle geschöpft sein. Lc. musste die in Jericho spielende Geschichte der einzigen Reise Jesu über Jericho nach Jerusalem zuweisen, von der er nach Mc. wusste²⁾. Ob auch der kleine Spruch Lc 5³⁹ vom alten Wein, der als der milde dem jungen vorgezogen wird, aus der Logiaquelle stammt, muss dahingestellt bleiben. Lc. hat ihn angeschlossen an das Parabelwort Mc 2²² vom jungen Wein in alten Schläuchen, obwohl er mit dem Gedanken dieser Marcusstelle nichts zu thun hat.

1) Statt des *ἐπεὶ* stand in der Quelle gewiss ein Präsens.

2) Inhaltlich ist diese Geschichte das Pendant zu der von der Sünderin Lc 7³⁶ ff. Vielleicht waren in der Quelle diese beiden Erzählungen zusammen mitgeteilt als Bewährung für das ursprünglich zur voranstehenden Rede Jesu über den Täufer Lc 7^{24—35}. Mt 11^{7—19} gehörige Wort Mt 21³¹ f. (vgl. Lc 7²⁹ f.), dass die Zöllner und die Huren den anderen Israeliten vorankommen in's Reich Gottes.

Bestimmt zu bezweifeln ist, dass die Sonderüberlieferung des Lc. in der Leidens- und Auferstehungsgeschichte (23². 4—16. 27—31. 34 a. 39—43. 46. 24¹³—53) aus der Logiaquelle stammt, da Mt. keinerlei Beziehung auf sie zeigt. Wahrscheinlich hat Lc. hier mündliche Überlieferungen frei wiedergegeben.

Aus dem Mt. evangelium sind der Logiaquelle auch solche Abschnitte zuzuweisen, welche zwar keine Parallelen bei Lc. haben, aber in fester inhaltlicher Verbindung mit anderen Logiastücken stehen. Derart sind die Abschnitte Mt 5¹⁷—37. 6¹—6. 16—18. 10⁵ f. 11²⁸—30. 18²³—35. 21²⁸—31 a. 23¹⁵—21. 25¹—12. Dagegen lässt sich keine sichere Entscheidung treffen über solche Sonderstücke des Mt., die teils an Mc.stücke, teils an solche Logiastücke, mit denen sie nicht inhaltlich fest zusammengehören, angeknüpft sind. Derart sind die Sprüche Mt 5¹⁴ b. 7⁶. 12⁵—7. 16¹⁷—20. 18¹⁹ f. 19¹⁰—12. 23¹—3. 5—12. 25³¹—46; die Parabeln 13²⁴—30. 44—48. 52. 20¹—16 und die Erzählungen 9¹⁷—30. 17²⁴—27. Bei keinem dieser Stücke ist es durch die Art des Inhalts ausgeschlossen, dass sie, oder wenigstens ein Grundbestand von ihnen, der apostolischen Logiaquelle zugehörten. Auch dass Lc. sie übergangen hat, kann nicht sicher ihre Herkunft aus dieser Quelle widerlegen. Aber möglich ist es auch, dass Mt. diese Stücke, oder wenigstens einige von ihnen, aus anderweitiger Überlieferung schöpfte.

Aus den Bearbeitungen der Logiaquelle durch Mt. und Lc. den ursprünglichen Bestand dieser Quelle vollständig und genau wiederherzustellen, ist nicht möglich. Dazu sind diese Bearbeitungen zu frei. Wohl aber sind wir im Stande, die Herkunft einer grossen Reihe von Stücken unseres ersten und dritten Evangeliums aus dieser Quelle mit voller Bestimmtheit zu behaupten und innerhalb dieser Stücke auch wieder in sehr vielen einzelnen Punkten den ursprünglichen Bestand der Quelle von den sekundären Modifikationen oder Zuthaten unserer Evangelisten zu unterscheiden. Dazu hilft erstens die Thatsache, dass wir eben die zwei Bearbeitungen der Quelle haben, von denen die eine der anderen zur Beglaubigung oder zur Korrektur gereicht; zweitens die Erkenntnis, dass gewisse Eigentümlichkeiten der Anschauung und des Ausdrucks dem Mt. oder dem Lc. zugehören und deshalb auch in solchen Logia-

stücken, die nur der eine von beiden überliefert, nicht der Quelle, sondern dem Bearbeiter zuzuschreiben sind ¹⁾).

Die mit solcher Kritik aus unserm ersten und dritten Evangelium herausgehobenen Logiastücke bieten ein ungemein reichhaltiges und wertvolles Material apostolischer Überlieferung, das für den Zweck der Erkenntnis der Lehre Jesu ergänzend der Marcusüberlieferung zur Seite tritt.

Kap. 3. Das Johannesevangelium.

1. Wie sollen wir uns zum vierten Evangelium stellen? Sollen wir es als ein unmittelbar apostolisches Werk noch höher werten als die synoptischen Berichte, die doch nur eine sekundäre Bearbeitung apostolischer Überlieferungen sind? Oder sollen wir es für eine wesentlich freie, zu Lehrzwecken gebildete Komposition eines nachapostolischen Verfassers halten, die bei der Aufgabe einer rein geschichtlichen Darstellung der Predigt Jesu überhaupt nicht mit in Betracht zu ziehen ist? Meines Erachtens trifft weder die eine noch die andere Auffassung das Rechte. Vielmehr ist das Verhältnis des vierten Evangeliums zur ursprünglichen apostolischen Überlieferung ein ganz analoges, wie das unserer drei anderen Evangelien. Auch dieses Evangelium ist ein Werk nachapostolischer Herkunft. Aber auch in ihm sind wertvolle apostolische Überlieferungen eingeschlossen,

1) Zu den Eigentümlichkeiten des Mt. gehört die Bezeichnung *ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν* (32 u. ö.) statt der bei Mc. und Lc. durchgängigen *ἡ βασ. τοῦ θεοῦ*; die Einleitung der Parabeln durch die Phrase: *ὁμοία ἐστὶν* oder *ὁμοιωθή* *ἡ βασιλεία τ. οὐρ.* (13 24. 31. 33. 44. 45. 47. 18 23. 20 1. 22 2. 25 1); die Bezeichnung des jenseitigen Strafzustandes als *τὸ σκότος τὸ ἐξώτερον* (8 12. 22 13. 25 30) und der, wohl nur an der Stelle 8 12 = Lc 13 28 ursprüngliche Zusatz: *ἐκεῖ ἐστὶν ὁ κλαυθμὸς καὶ ὁ βορυγμὸς τῶν ὀδόντων* (13 42. 50. 22 13. 24 51. 25 30). Zu den Eigentümlichkeiten des Lc. gehört das häufige *πλήν* (Lc 6 24. 35 u. ö.); die Angabe, dass Jesus gebetet habe (vgl. Lc 3 21 mit Mc 1 10; Lc 5 16 mit Mc 1 45; Lc 6 12 mit Mc 3 13; Lc 9 18 mit Mc 8 27; Lc 9 28 mit Mc 9 2, wonach Lc 11 1 zu beurteilen ist); die Hinstellung des Almosengebens als besonders wichtiger Erweisung der von Jesus geforderten Frömmigkeit (vgl. Lc 11 41 mit Mt 23 26; Lc 12 33 mit Mt 6 20; woraus sich eine Schlussfolgerung mit Bezug auf Lc 16 9 ergibt).

welche, wenn sie mit Kritik aus ihrer nachapostolischen Bearbeitung herausgelöst werden, eine bedeutsame Ergänzung für den synoptischen Überlieferungsstoff geben.

Die Gründe für diese Auffassung, die ich in einer selbständigen Schrift¹⁾ dargelegt habe, seien hier nur kurz angedeutet.

Dass das vierte Evangelium im ganzen ein nachapostolisches Werk ist, zeigt sich daran, dass sein geschichtlicher Bericht in mehreren wichtigen Beziehungen durch Anschauungen beherrscht ist, deren Unrichtigkeit sich aus dem Vergleiche mit der älteren synoptischen Überlieferung ergibt. Die Darstellung, wie schon Johannes der Täufer mit voller Deutlichkeit die Messianität Jesu bezeugt habe (Joh 1 6—8. 15. 29—36. 3 27—36), wie Jesus selbst bei seinem Auftreten gleich von vornherein von seinen Jüngern als Messias anerkannt worden sei (1 41—51), sich auch selbst unumwunden als Messias kundgegeben habe (4 25—30. 9 35—38) und wie er besonders durch seine vielen öffentlich vollbrachten »Zeichen« den Glauben an seine Messianität hervorgerufen habe (2 1—11. 23. 4 45—54. 6 14. 11 4. 38—48. 12 9—11. 17—19; vgl. 20 30 f.), ist nicht in Einklang zu bringen mit der Darstellung des Mc. Denn nach dieser wurde Jesus am Anfange seiner Wirksamkeit weder von dem Täufer noch von seinen Jüngern als Messias erkannt (Mc 1 27. 4 41. 6 14—16). Er wollte auch nicht, dass man um seiner Zeichen willen an ihn glaube (8 11 f.) und suchte die wunderbare Hilfe, die er Einzelnen brachte, geheim zu halten (1 43 f. 5 37—43. 7 33—36. 8 23—26). Als auf dem Wege nach Caesarea Philippi die Zwölfe zum ersten Mal aussprachen, dass er der Messias sei (8 27—29), verbot er ihnen die weitere Kundgebung dieser Erkenntnis (8 30). Erst bei dem letzten Einzuge in Jerusalem nahm er die öffentliche messianische Huldigung der Seinen an (10 46—11 10) und erst beim Verhöre vor dem Synedrium bekannte er sich selbst offen zu seinem messianischen Anspruche (14 61 f.). Diese Darstellung des Sach-

1) Das Johannesevangelium. Eine Untersuchung seiner Entstehung und seines geschichtlichen Wertes. Göttingen 1900. — Meine Auffassung kann nicht durch summarisch absprechende Urteile widerlegt werden, sondern nur durch den Nachweis, dass die besonderen Schwierigkeiten im Evangelium, die ich hervorgehoben und mittelst meiner Hypothese zu erklären gesucht habe, auf anderem Wege besser gelöst werden. Dieser Nachweis ist bisher nicht erbracht.

verhalts bei Mc. ist schon von Mt. und Lc. nicht konsequent und klar wiedergegeben, sondern in derselben Richtung verschoben, welche weiter ausgebildet in der johanneischen Darstellung vorliegt. Es ist nicht denkbar, dass ein Apostel, der selbst von Anfang Zeuge des öffentlichen Auftretens Jesu gewesen war, in seinem Alter die Geschichte dieses Auftretens mit einer so ungeschichtlichen Verschiebung der wichtigsten allgemeinen Verhältnisse aufgezeichnet haben sollte.

2. Aber der durch diese unrichtige Auffassung beherrschte Geschichtsbericht macht nicht den ganzen Inhalt des vierten Evangeliums aus. Einen bedeutenden Bestandteil desselben bieten die grossen Redestücke. Sie sind vom Evangelisten in enge Beziehung zu den geschichtlichen Erzählungen gesetzt. So sind die Worte Jesu von sich selbst als dem Lebensbrote (6^{27ff.}) mit der Geschichte von der wunderbaren Speisung (6^{1ff.}), die Worte von seinem Sehendmachen Blinder und Blindmachen Sehender (9^{39—41}) mit der Geschichte von der wunderbaren Blindenheilung (9^{1ff.}), die Worte von dem Auferstehen und Leben der an ihn Glaubenden trotz ihres Sterbens (11^{23—26}) mit der Geschichte von der Auferweckung des Lazarus (11^{32ff.}) eng verbunden. Die geschichtlichen Thaten Jesu erscheinen in diesen Fällen wie sinnbildliche Veranschaulichungen der höheren Vorgänge, von denen er redet. Gleichwohl ist dieser Zusammenhang der Reden mit den Geschichten kein innerlich fester. Vielmehr lässt sich an vielen einzelnen Spuren erkennen, dass der Evangelist den Grundbestand dieser Reden aus einer älteren Überlieferung übernommen und seinerseits diesem überlieferten Stoffe solche geschichtliche Beziehungen gegeben hat, die demselben ursprünglich fremd waren.

Als solche Spuren stellen sich zuerst die Fälle dar, wo der Evangelist einzelnen Aussprüchen Jesu Deutungen giebt, die den aus Wortlaut und Zusammenhang erhellenden ursprünglichen Sinn dieser Aussprüche offenbar nicht treffen (2^{19. 21. 7^{37—39. 12³² f. 17¹² und 18⁸ f.}). Aber wichtiger als diese einzelnen Fälle ist die Thatsache, dass diese johanneischen Reden Jesu im ganzen hinsichtlich einer wichtigen Grundfrage eine wesentlich andere Anschauung zeigen, als die geschichtlich erzählenden Stücke des Evangeliums. Auf die Frage, worin die}

eigentliche Beglaubigung für das Recht der hohen messianischen Ansprüche Jesu liege, geben sowohl die Redestücke als auch der erzählende Geschichtsbericht Antwort. Aber während in diesem Geschichtsberichte ausschliesslich die wunderbaren »Zeichen« Jesu als die Mittel hingestellt werden, durch die Jesus den Glauben an seine Messianität zu erzeugen gesucht und wirklich erzeugt habe ¹⁾, fehlt in den Reden jede Berufung auf die »Zeichen« und beruft sich Jesus vielmehr ausschliesslich und immer von neuem auf seine »Werke« und auf seine »Worte« (vgl. 5³⁶, 6⁶³, 10²⁵, 32, 37 f. 12^{47—50}, 14^{10 f.} 15²², 24, 17⁸). Unter diesen »Werken« sind keineswegs blos Wunderwerke verstanden. Da vielmehr an zwei Stellen (4³⁴, 17⁴) anstatt des pluralischen Begriffes »Werke« der singularische »Werk« gebraucht ist, wobei aus dem Zusammenhange erhellt, dass die in der Verkündigung bestehende Berufsarbeit Jesu gemeint ist, und da auch an anderen Stellen die »Werke«, auf die Jesus sich beruft, in solche unmittelbare Beziehung zu seinen »Worten« gebracht sind, als wären sie einfach identisch mit ihnen (8²⁸, 14^{10 f.}), so ist klar, dass unter diesen »Werken« Jesu seine Verkündigungswirksamkeit verstanden ist. Diese dient zur Beglaubigung seiner Ansprüche, sofern sie auf göttlicher Offenbarung beruht und den Menschen, die sie gläubig aufnehmen, ewiges Leben verleiht (6⁶³, 68 f. 8⁵¹, 12^{44—50}, 17^{2—8}). Das ist eine ganz andere Auffassung von dem Wesen der messianischen Selbstbezeugung Jesu, als welche in dem Geschichtsberichte des Evangeliums so nachdrücklich vertreten ist. Hätte der vierte Evangelist frei von sich aus die Redestücke komponiert, so

1) Man darf die Stellen 4⁴⁸ und 20²⁹ keineswegs als Beweis dafür anführen, dass der vierte Evangelist selbst den auf Zeichen gegründeten Glauben nicht als die höchste Art des Glaubens betrachtet habe. Denn an beiden Stellen soll nicht anstatt der Zeichen eine andere Grundlage des Glaubens als die tiefere bezeichnet werden, sondern soll an Stelle eines solchen Zeichenglaubens, bei dem man nur den selbst gesehenen Zeichen glaubt, ein solcher Zeichenglaube empfohlen werden, bei dem man dem Worte von den Zeichen glaubt. Gerade dann, wenn der ganze Beweis für die Messianität Jesu auf seine Zeichen gegründet wurde, war es wichtig, der nachapostolischen Generation einzuschärfen, dass glückselig sei, wer nicht sehe und doch glaube.

würde er ohne Zweifel auch in ihnen seine Wertschätzung der »Zeichen« als entscheidender Zeugnisse für die Messianität Jesu zum Ausdruck gebracht haben. Und andererseits würde er am Schlusse seines Werkes (20^{30f.}), in dem doch so grosse, bedeutungsvolle Reden Jesu mitgeteilt sind, nicht blos die erzählten »Zeichen«, sondern daneben auch diese Reden Jesu als aufgezeichnet zum Zwecke der Erweckung des Glaubens bei den Lesern hingestellt haben.

Dazu kommen als weitere Anzeichen für das Übernommensein der Redestücke aus einer älteren Überlieferung viele Fälle, wo sich ein inneres Missverhältnis zwischen den Redestücken und den geschichtlichen Situationen, in die sie der Evangelist gesetzt hat, zeigt, oder wo innerlich zusammengehörige Glieder der Redestücke in störender Weise von einander getrennt sind. Ich führe hier nur einige besonders deutliche Fälle dieser Art an. Das Redestück 7^{15—24}, in dem jetzt die unvermittelte Bezugnahme auf den viel früheren Konflikt von K. 5 sehr befremdlich erscheint, muss ursprünglich mit der durch die Sabbatheilung Jesu 5^{1ff.} veranlassten Rede 5^{17ff.} zusammengehört und seinen Platz gleich hinter 5⁴⁷ gehabt haben. In 7^{15—19a} werden einfach die Gedanken von 5^{37—47} fortgesetzt und in 7^{19b—24} wird dann die Frage nach dem Rechte des Heilens am Sabbat, die das Anfangsthema der Rede 5^{17ff.} bildet, weiter erörtert. Der geschichtliche Anlass zu diesen Redestücken 5^{17—47} und 7^{15—24} muss aber auch ein etwas anderer gewesen sein, als er jetzt in der geschichtlichen Einleitung 5^{1—16} geschildert ist. Denn diese Redestücke setzen voraus, dass Jesus durch sein eigenes Wirken am Sabbat, d. h. durch eine behufs der Heilung des Kranken geübte eigene Thätigkeit, die den Juden als am Sabbat unerlaubte Arbeit erschien, den Anstoss gegeben habe (5¹⁷. 7^{21—23}). In 5^{8f.} dagegen ist in genauer Nachahmung von Mc 2^{11f.} erzählt, dass Jesus den Kranken rein wunderbar durch sein Wort gesund gemacht, ihm aber das Wegtragen seines Lagers aufgetragen habe und dass in diesem Tragen der den Anstoss erregende Sabbatsbruch bestanden habe. — Auch in K. 6 stehen das Redestück und die zur Einleitung gegebene Geschichte von der wunderbaren Speisung nur scheinbar in innerem Zusammenhange mit einander. Dass die Leute, die

am Tage zuvor vom Eindrücke des grossen Speisungswunders überwältigt waren (6¹⁴), nun fordern, dass Jesus seine Ansprüche 6²⁷ und 29 durch ein Zeichen nach Analogie des Mannawunders des Mose beglaubige (6^{30f.}), ohne jenes eben erlebten Zeichens Jesu zu gedenken, und dass auch Jesus in seiner Antwort garnicht auf dieses verrichtete Zeichen Bezug nimmt, ist durchaus unnatürlich. In einer ursprünglichen Überlieferung kann dieses Gespräch Jesu mit den Juden 6^{27—35} nicht durch die Geschichte von dem Speisungswunder eingeleitet gewesen sein. Dafür zeugt auch die Aussage 6³⁶, die sich nicht auf das Wort 6²⁶, aber auch nicht auf irgend eine andere Äusserung in der Situation von K. 6 bezieht, sondern vielmehr auf die in unserem Evangelium zu einer ganz anderen Situation gehörigen Aussagen 5^{36—47}. — Ferner gehören die jetzt vereinzelt in verschiedene Situationen gelegten Aussprüche 7^{28f.} 33f. 37f. inhaltlich eng mit einander und mit dem Redestücke 8^{12ff.} zusammen. In diesem letzteren werden die Gedanken jener Aussprüche nicht nur überhaupt wieder aufgenommen (vgl. 8^{12—14}. 21—24), sondern auch in eine begründende Beziehung zu einander gesetzt. Sie müssen schon von Anfang an in dieser Beziehung zu einander gedacht sein. — In K. 12 ist durch die episodische Betrachtung des Evangelisten V. 37—43 der Zusammenhang von V. 44ff. mit V. 35 und 36 störend unterbrochen. In dem jetzt unvermittelt ohne Angabe einer neuen Situation hingestellten Redestücke V. 44—50 wird der Gedanke von V. 35f. weiter ausgeführt. Für das in V. 35f. gegebene Bild wird erst hier in V. 46 die Deutung ausgesprochen. — In ebenso unnatürlicher Weise ist der Spruch 13²⁰ durch die eingeschobenen Worte V. 18f. von seinem Zusammenhang mit V. 17 abgesprengt. Dieser Einschub V. 18f. soll hervorheben, dass von der Seligpreisung der Zwölfe V. 17 der Verräter ausgenommen ist, wie denn der Evangelist auch sonst mit besonderem Nachdrucke betont, dass Jesus den Verräter stets deutlich als solchen erkannt habe (vgl. 6⁶⁴. 70f. 13¹¹. 21—30). Aber der Hervorhebung jener Ausnahme bedarf es nicht, wenn man die hypothetische Gestalt der Seligpreisung V. 17 bedenkt. Und durch die Einfügung dieser Bemerkung über den Verräter V. 18f. wird nun unverständlich, dass das Wort V. 20 jene Seligpreisung insofern

begründet, als es den absoluten Wert des thätigen Liebesverhaltens bezeichnet, das Jesus in V. 12—17 von seinen Jüngern gefordert hat. — Dass in den Abschiedsreden K. 13—16 eine Verschiebung der ursprünglichen Gedankenfolge vorliegt, zeigt sich daran, dass einerseits in 14^{25—31} schon der natürliche Abschluss der an die Jünger gerichteten Worte erreicht ist und dass es andererseits in 16^{5f.} heisst, keiner von den Jüngern frage Jesum, wohin er weggehe, während doch in 13³⁶ diese Frage ausdrücklich gestellt und in 14^{1—24} eingehend beantwortet ist. In der ursprünglichen Überlieferung muss der Abschnitt K. 15 und 16 vor 13³⁶ gestanden haben. An die durch die Fusswaschung eingeleitete Ermahnung zur Liebe 13^{1—17}. 20. 31—35 schloss sich gleich die Bildrede vom Weinstock und den Reben, in der ja auch noch das Thema der Liebesermahnung weitergeführt wird (15^{1—17}).

Derartige Störungen des rechten Zusammenhanges, wie sie sich noch an einer grossen Reihe analoger Fälle finden ¹⁾, werden befriedigend erklärt nur durch die Hypothese, dass unser vierter Evangelist den Grundbestand der Redestücke aus einer schriftlichen Quelle geschöpft hat. Diese Quelle muss speziell solche Reden Jesu mitgeteilt haben, die in Jerusalem oder auf den Reisen nach dort stattgehabt hatten. Der Evangelist hat diese Redestücke in einen geschichtlichen Rahmen zu setzen gesucht, in analoger Weise, wie Mt. und Lc. die Matthäuslogia geschichtlich umrahmt haben. Dabei aber hat er offenbar den ursprünglichen Zusammenhang der Quellenstücke verkannt und zerstört. Und der geschichtliche Rahmen, zu dem er den Stoff teils unseren drei synoptischen Evangelien ²⁾, teils mündlicher Überlieferung, teils auch Andeutungen, die er in seiner Redequelle zu finden vermeinte, entnahm, ist durch eine wesentlich andere Gesamtanschauung von der Art der Wirksamkeit und messianischen Selbstbezeugung Jesu beherrscht, als welche in der Redequelle waltete.

Dafür, dass der Gedankenkreis der Redestücke im vierten Evangelium nicht unlöslich mit dem erzählenden Geschichts-

1) Vgl. mein: Johannesevangelium S. 103—154.

2) Vgl. mein: Johannesevangelium S. 29—44.

berichte zusammengehört, bieten den Beweis unsere Johannesbriefe. Ihre evidente Verwandtschaft mit dem vierten Evangelium bezieht sich ausschliesslich auf die Redestücke in ihm. Von dem Hauptgedanken des Geschichtsberichtes dagegen, dass die Messianität Jesu durch seine »Zeichen« beglaubigt sei, findet sich in ihnen keine Spur. Auch weiterhin treten uns in der ältesten christlichen Literatur viel früher die Spuren einer Bekanntschaft mit den Reden des vierten Evangeliums als die der Bekanntschaft mit seinem Geschichtsberichte entgegen. Sowohl bei Ignatius als auch bei Justin spielen Gedanken und Begriffe jener Reden eine Rolle, während Bezugnahmen auf diesen Geschichtsbericht fehlen¹⁾. Es müssen von diesen Reden oder von ihrem ursprünglichen Überlieferer Wirkungen ausgegangen sein, die von unserm vierten Evangelium unabhängig waren.

3. Von der Erkenntnis, dass im vierten Evangelium eine ältere Redequelle bearbeitet ist, ist zu unterscheiden die Frage nach dem Autor dieser Quelle. Wegen der eben bezeichneten Verwandtschaft der Quelle mit den uns unter dem Namen des Johannes überlieferten Briefen ist ihr Autor für identisch mit dem dieser Briefe zu halten. Aber wer war dieser Autor? War es der Apostel Johannes?

Für Bejahung der letzten Frage spricht zuerst die Tatsache, dass dieser Autor am Beginne des ersten Briefes (I 11--3) und im Prologe des Evangeliums (14. 16) — auch der Grundbestand dieses Prologs muss aus der Quelle stammen — nachdrücklich sich selbst als Augenzeugen der geschichtlichen Erscheinung der Gottesoffenbarung in Jesu Christo hinstellt. Denn es handelt sich an diesen Stellen nicht um ein mystisches Schauen Christi, wie es fortdauernd in der christlichen Gemeinde vollzogen werden kann, sondern um ein in der Vergangenheit liegendes sinnliches Wahrnehmen, wie es nur den dereinstigen Zeugen des Erdenlebens Jesu zu Teil geworden war. Wie anders klingen diese Aussagen eines Mannes, der sich selbst als Augen- und Ohrenzeugen weiss, als die Worte des Evangelisten 19³⁵ und des Verfassers von 21²⁴, die von dem Augen-

1) Vgl. mein: Johannesevangelium S. 162—167,

zeugen als von einer dritten Person sprechen! Dazu kommt, dass der vierte Evangelist — ebenso auch der Verf. des Anhangs K. 21 — von einem der nächsten Jünger Jesu, dem »Jünger, den der Herr liebte«, nur in geheimnisvoll andeutender Weise spricht, ohne den Namen zu nennen (1³⁷—40. 13²³—25. 18¹⁵ f. 19²⁶ f. 20²—8. 21⁷. 20). Ohne Zweifel ist der Zebedaide Johannes gemeint, der sonst im vierten Evangelium nicht erwähnt wird. Jene umschreibende Art, wie von ihm geredet wird, erklärt sich am einfachsten dann, wenn der Evangelist und sein ursprünglicher Leserkreis ein besonders enges Verhältnis zu diesem Apostel und ein besonders pietätvolles Interesse für ihn hatten. Auf das Zeugnis dieses Jüngers beruft sich der Evangelist in 19³⁵. Und am Schlusse des Anhangskapitels ist ausdrücklich gesagt, dass dieser Jünger »dieses geschrieben« habe (21²⁴). Alle Wahrscheinlichkeit spricht dafür, dass dieser dem Kreise, aus dem das vierte Evangelium hervorgegangen ist, nahestehende Jünger identisch war mit jenem Augenzeugen der Geschichte Jesu, der im I Johannesbriefe und im Prologe des Evangeliums schreibt, d. h. dass der Zebedaide Johannes der Autor der im vierten Evangelium bearbeiteten Quelle war. Dann hat jene Aussage 21²⁴ eben darin ihre Wahrheit, dass das Evangelium eine vom Apostel Johannes verfasste Quelle einschliesst.

Wie dieser Apostel dem kleinasiatischen Gemeindekreise, aus dem das Evangelium hervorging, nahegetreten ist, sagt die alte, über Irenaeus (adv. haer. II, 22, 5. III, 1, 1. 3, 4) und Polykrates (Eusebius hist. eccl. V 24, 3) bis auf Polykarp (Eusebius h. e. V, 20, 4 ff.) zurückgehende Tradition, dass Johannes, der Jünger, den der Herr liebte, in seinem Alter nach Ephesus gekommen sei. Gegen diese Tradition lässt sich freilich der Zweifel geltend machen, ob sie nicht auf einer Verwechslung des Zebedaids Johannes mit dem gleichnamigen Presbyter beruht, dessen Existenz in Kleinasien Papias bezeugt (Euseb. h. e. III, 39, 3 f.), wie denn in der That Irenaeus sich einer solchen Verwechslung schuldig macht (adv. haer. V, 33, 4). Aber meines Erachtens fehlt diesem Zweifel doch die durchschlagende Kraft, solange er nicht unterstützt wird durch das auf innerer Kritik beruhende Urteil, dass der Inhalt der Schriftstücke, die auf

diesen kleinasiatischen Johannes zurückzuführen sind, entscheidend gegen das Verfasstsein derselben durch den Zebedaiden zeugt. Allerdings unser viertes Evangelium kann, wie wir oben sahen, aus inneren Gründen nicht die Schrift eines Apostels sein. Aber gilt das gleiche Urteil auch von der im Evangelium bearbeiteten Quelle?

Dass die aus dieser Quelle stammenden Reden Jesu in formeller Beziehung eine sehr charakteristische Eigenart haben, in der sie von den synoptischen Aussprüchen Jesu wesentlich abweichen, dagegen mit den Johannesbriefen übereinstimmen, liegt auf der Hand. In dieser formellen Art tragen sie offenbar den Stempel nicht der authentischen Redeweise Jesu, sondern der Redeweise des Verfassers der Quelle. Aber damit ist noch nichts in Betreff ihres Gedankengehalts entschieden. Die Gedanken eines Redners können bei ihrer späteren Wiedergabe durch einen Ohrenzeugen formell gänzlich ungeprägt werden, während doch ihr ursprünglicher Sinn wesentlich gewahrt bleibt. So verhält es sich meines Erachtens mit den aus der Quelle geschöpften Reden Jesu im vierten Evangelium. Wenn man sie nur aus sich selbst heraus erklärt, absehend von der besonderen Beleuchtung und Deutung, die ihnen der vierte Evangelist in seiner geschichtlichen Umrahmung und seinen Zusätzen gegeben hat, so bieten sie einen Gedankeninhalt, der sehr wohl als authentisch, auf Erinnerung an wirkliche Reden und Aussprüche Jesu beruhend gelten kann. Denn er steht in innerem Einklang mit dem Ganzen der Verkündigung Jesu, wie es uns in der älteren synoptischen Überlieferung bezeugt ist¹⁾.

1) Obgleich Harnack anerkennt, dass dem vierten Evangelium eine wirkliche, auf den Zebedaiden Johannes zurückgehende Überlieferung nicht fehlt (vgl. Chronologie d. althristl. Litteratur I S. 677 ff.), sagt er, dass das Evangelium »als Quelle für die Geschichte Jesu kaum irgendwo in Anspruch genommen werden darf; nur wenig ist ihm, und mit Behutsamkeit, zu entnehmen« (Wesen d. Christentums S. 13). Trotzdem beruft er sich bei seiner Darstellung der Predigt Jesu garnicht selten auf Sprüche der johanneischen Reden als auf besonders charakteristische Ausdrücke der echten Anschauung Jesu. Mir sind folgende von ihm verwertete Stellen aufgefallen: Joh 434 (S. 25. 88). 448 (S. 19). 615 (S. 66). 1249 (S. 80. 89). 146 (S. 91). 1415 (S. 80. 115). 1428 (S. 80).

Dieses Urteil bedarf des Beweises. Er kann nicht schon vor der Darstellung des Inhalts der Lehre Jesu erbracht werden; sondern gerade diese Darstellung selbst muss ihn bringen, indem sich in ihr die innere Harmonie des Gedankengehalts der johanneischen Reden mit der von den synoptischen Quellen überlieferten Gesamtanschauung Jesu herausstellt. Weil es sich hier aber um eine von vielen Seiten angefochtene Beurteilung der Reden des vierten Evangeliums handelt, ist bei unserer Darstellung der Lehre Jesu eine sehr vorsichtige Art der Verwendung dieser Reden geboten. Wir dürfen nicht von vornherein neben Mc. und den Matthäuslogia gleich auch diese johanneischen Reden als Quelle für unsere Erkenntnis der Lehre Jesu mit verwerten. Sonst würden wir nicht nur von einer vielfach beanstandeten Voraussetzung ausgehen, sondern auch das Verhältnis der in der johanneischen Redequelle gegebenen Überlieferung zur synoptischen Überlieferung, auf dessen Klarstellung es ankommt, nicht in gehöriger Weise darlegen können. Denn auch wenn wir zu einem einheitlichen, harmonischen Gesamtbilde der Lehre Jesu gelangten, würde doch die Frage bleiben, ob dieses Gesamtbild nicht ein von uns künstlich gemachtes ist, welches weder dem charakteristischen Gesamtbilde der synoptischen Quellen, noch dem der johanneischen Überlieferung richtig entspricht. Deshalb müssen wir anders verfahren. Wir müssen das Gesamtbild der Lehre Jesu zunächst ganz allein auf Grund des Mc. und der Matthäuslogia anordnen und ausführen. Mit Bezug auf alle grossen Gruppen

16³² (S. 89). 17⁴ (S. 88). 17²⁴ (81). 18³⁶ (S. 73). Das sind, abgesehen von 448 und 615, alle Stellen, die auch ich auf Quellenstücke im Evangelium zurückführe. Ich halte es nun, im Unterschiede von Harnack, für möglich, einer solchen Verwertung johanneischer Aussagen den Schein der Willkür zu nehmen, der ihr bei Harnack anhaftet. Die Scheidung zwischen dem sekundären Material im Evangelium und der älteren Überlieferung braucht nicht nur nach allgemeinen Eindrücken von innerer Wahrscheinlichkeit zu geschehen. Wenn man nur die in der Komposition vorhandenen literarkritischen Indicien einer Quellenbenutzung in Betracht zieht, so gewinnt man mittelst ihrer sichere Handhaben zur Unterscheidung der älteren Überlieferung im Evangelium.

dieses Bildes aber müssen wir dann fragen, wie sich der Inhalt der johanneischen Reden zu ihnen verhält. Ein solcher Vergleich hinsichtlich der Hauptgruppen lässt sich deshalb ohne Schwierigkeit und Künstelei durchführen, weil es durch die gemeinsame Beziehung der johanneischen wie der synoptischen Reden auf das allgemeine Thema der Verwirklichung des verheissenen Heilszustandes der Endzeit durch Jesus als den Messias bedingt ist, dass sich die Ausführung der Lehre hier wie dort auf analoge Hauptprobleme richtet. Wir dürfen bei diesem Vergleiche freilich auch die Frage nicht ausser Acht lassen, ob nicht die den Hauptgliedern des synoptischen Gesamtbildes analogen Gedanken der johanneischen Reden, abgesehen von der eigentümlichen Umprägung ihrer Form, auch eine andere Bedeutung für das Ganze des Gedankenkreises der johanneischen Reden haben, oder woher es kommt, dass das Gesamtbild der in diesen johanneischen Reden vorliegenden Lehre doch einen so anderen Charakter zeigt als das aus den synoptischen Quellen gewonnene Gesamtbild.

Kap. 4. Apostolische Briefe und Agrapha.

1. Die Quellen für unsere Erkenntnis des geschichtlichen Bestandes der Lehre Jesu liegen nicht allein in den evangelischen Berichten, sondern auch in der übrigen christlichen Literatur des apostolischen Zeitalters. Wir haben nicht nur an die einzelnen direkten Berufungen auf Worte und Anschauungen Jesu zu denken, die in der Apostelgeschichte (20³⁵), in den Briefen des Paulus (I Kor 7^{10f.} 9^{14.} 11^{23—25.} I Th 4¹⁵) ¹⁾ und im I Johannesbriefe (1^{5.} 2^{25.} 3^{23.} 4²¹) vorliegen. Auch die allgemeine Thatsache ist zu würdigen, dass die ganze christliche Verkündigung der apostolischen Zeit ein indirektes Zeugnis für die Lehre Jesu darstellt. Denn sie war ein Produkt des

1) Vgl. dazu die vielen Spuren des Beeinflusstseins von Aussprüchen des Paulus durch Worte Jesu, die Titius, der Paulinismus unter dem Gesichtspunkt der Seligkeit, 1900, S. 11—18, zusammengestellt hat.

machtvollen Einflusses seiner irdischen Wirksamkeit. Wenn auch gewiss noch andere Faktoren mitwirkten, um dieses Produkt auszugestalten, und zwar bei Paulus anders, als bei den Uraposteln, so hatten doch die Apostel selbst, gerade auch Paulus, ohne Zweifel die Absicht, das von ihnen als Offenbarung beurteilte Evangelium Jesu nicht umzugestalten, sondern fortzusetzen. Auch ihre Verkündigung über Jesus als den Messias war nach ihrem Bewusstsein nicht eine neue Lehre, sondern nur eine Fortsetzung und Ausführung des messianischen Anspruches, den Jesus selbst erhoben hatte. Deshalb würden wir auch dann, wenn uns keine evangelischen Geschichtsberichte über Jesus überliefert wären, doch in dieser apostolischen Literatur ein vollgültiges Zeugnis für den geschichtlichen Bestand und die epochemachende Bedeutung der Lehrwirksamkeit Jesu besitzen. So ist es auch berechtigt, dass man bei der Kritik der evangelischen Berichte, wenn man eine erste Grundlage für die Beurteilung ihrer geschichtlichen Glaubwürdigkeit sucht, die paulinischen Briefe als die ältesten und festesten Teile der apostolischen Literatur zu solcher Grundlage nimmt. Man kann es versuchen, blos von ihnen aus auf einen wesentlichen Inhalt der Anschauungen Jesu, den sie zur Voraussetzung haben, zurückzuschliessen, um dann an diesem Ergebnisse den Inhalt der evangelischen Berichte zu prüfen. Aber es wäre nicht richtig, diese für die kritische Untersuchung gültige Methode auch dann anzuwenden, wenn es sich um eine zusammenhängende Darstellung der Lehre Jesu auf Grund der kritisch untersuchten Quellenberichte handelt. Denn die Erkenntnisse über den Inhalt der Lehre Jesu, die wir indirekt aus den paulinischen Briefen gewinnen, sind doch im Vergleiche mit den reichen und detaillierten direkten Mittheilungen der evangelischen Quellenberichte viel zu allgemein, als dass sie eine geeignete Anknüpfung zur Anordnung und Ausführung des grossen durch die Evangelien überlieferten Stoffes darböten. Wir haben deshalb bei unserer Darstellung der Lehre Jesu jene indirekten Quellen nur in der Weise zu berücksichtigen, dass wir die apostolische Verkündigung als geschichtliche Folge der Predigt Jesu würdigen und die eigentümliche Bedeutung der von uns auf Grund der evangelischen Berichte darzustellenden Lehre Jesu aus den

Spuren ihres machtvollen Einflusses in der apostolischen Lehre zu erkennen suchen.

2. Auch in der nachapostolischen Zeit gab es noch lange eine lebendige Überlieferung von Worten Jesu. Die Aussprüche des Herrn galten der Christenheit des ersten und zweiten Jahrhunderts als eine gewichtige Autorität, zwar nicht als die einzige, — daneben standen die alttestamentliche »Schrift« und die lebendige Gottesstimme in den christlichen Propheten, — wohl aber als eine besonders beachtete und wertgeschätzte. Später, seit am Schlusse des zweiten Jahrhunderts die »apostolischen« Normen des katholischen Christentums festgestellt wurden, trat die Autorität der Worte Jesu hinter derjenigen dieser katholisch-kirchlichen Normen zurück. Die in den kanonischen Evangelien überlieferten Worte Jesu wurden nun als Bestandteile der inspirierten apostolischen »Schrift« geschätzt. Vorher aber war es nicht die »Schrift«, sondern der Herr selbst, auf dessen Worte die Christenheit hörte. Nicht nur die in unsern Evangelien enthaltenen Worte Jesu, sondern ausserdem viele andere wurden gesammelt und zitiert und ausgelegt. Sowohl die uns erhaltenen Reste apokrypher Evangelien, als auch die anderweitige Literatur des zweiten Jahrhunderts geben uns hiervon Zeugnis ¹⁾.

Aber so interessant auch die uns überlieferten Logia agrapha Jesu sind, so wenig dienen sie doch zu einer Erweiterung unserer anderweitigen Kenntnis der Anschauungen Jesu. Teils ist ihre Herkunft zu unsicher, wenn nicht offenbar apokryph, teils ist ihr Inhalt zu undeutlich, sind insbesondere die in ihnen vorkommenden Bilder zu dunkel, als dass wir in ihnen eine verlässliche Bezeugung solcher Gedanken finden dürften, die

1) Vgl. die Sammlung des gesamten Materials bei A. Resch, *Agrapha* (T.U. V), 1889, und die treffliche Sichtung dieses Materials bei J. H. Ropes, *die Sprüche Jesu, die in den kanon. Evang. nicht überliefert sind*, (T.U. XIV, 2), 1896. Vgl. ferner das von G. Bickell, *Zeitschr. für kath. Theol.* 1885 III S. 498 ff. veröffentlichte Papyrusfragment, das eine besondere Relation der Erzählung Mt 2630. 31. 33. Mc 1426. 27. 29 enthält, und die von Grenfell und Hunt nach einem ägyptischen Papyrus veröffentlichten *Λόγια Ἰησοῦ*, London 1897; dazu Harnack, über die jüngst entdeckten Sprüche Jesu, 1897.

uns nicht auch durch unsere evangelischen Berichte bezeugt sind ¹⁾. Unsere wissenschaftliche Darstellung der Lehre Jesu muss sich auf diese evangelischen Berichte, d. h. auf die mit Hülfe der Kritik in ihnen erkennbaren und aus ihnen zu erhebenden Bestandteile der apostolischen Überlieferung gründen.

Kap. 5. Das Unzureichende der Quellen.

In Anbetracht der Art der uns zur Verfügung stehenden Quellen kann das Ziel, den geschichtlichen Bestand der Lehre Jesu treu darzustellen, nur annäherungsweise erreicht werden.

Erstens bleibt die kritische Heraushebung des älteren Quellenbestandes aus unseren Evangelienberichten mit vielen Schwierigkeiten und Zweifeln behaftet. Auch wo man in den Hauptzügen sichere kritische Ergebnisse gewonnen hat, gehen die kritischen Urteile im einzelnen auseinander. Man darf hoffen, dass in Zukunft eine noch weitergehende Übereinstimmung der Forscher in der Beantwortung dieser kritischen Fragen erreicht wird, als bisher. Aber eine definitive Lösung aller dieser Fragen ist wegen der Kompliziertheit des ganzen Problems schwerlich je möglich.

Zweitens — und dies ist das noch Wichtigere — stellen unsere ältesten Quellenberichte doch nur indirekte Zeugnisse über die Lehre Jesu dar. Direkte Worte Jesu liegen uns nicht vor; nur Erinnerungen an sie seitens seiner Jünger, Reflexe seiner Aussprüche in ihrem Geiste. Wie viel Zeit lag zwischen den wirklichen Worten Jesu und den ersten Versuchen ihrer Aufzeichnung! Wie verhältnismässig wenig von dem ursprünglichen Reichtum der Gedanken Jesu konnte bei dieser Aufzeich-

1) Ich vermag auch nicht die uns überkommenen Reste des Hebräerevangeliums so »unter die ersten Quellen des Lebens Jesu zu rechnen« und demgemäss zur Ergänzung und Berichtigung unserer evangelischen Berichte zu verwerten, wie es O. Holtzmann, *Leben Jesu* S. 35—39 (vgl. später S. 99—102. 104. 110—117. 205. 296) thut. Mir scheinen die Besonderheiten der Überlieferung dieses Hebräerevang.'s durchweg aus sekundärer Reflexion entsprungen zu sein.

nung bewahrt bleiben! Wie viel Einzelnes mag bei dem wirklich Bewahrten verschoben sein! Da, wo mehrere Quellen uns Erinnerungen an einen und denselben Vorgang überliefern: wie verschieden lauten diese Überlieferungen! Deutlichstes Beispiel sind die Worte Jesu beim letzten Mahle: die Abendmahls-worte bei Mc. und in abweichender Gestalt bei Paulus, die über den Mc.bericht hinausgehenden, wahrscheinlich aus den Matthäus-logia stammenden Abschiedsreden bei Lc. und die aus der johanneischen Quelle stammenden letzten Reden im vierten Evangelium.

Dazu kommt drittens, dass uns die Worte Jesu in einer anderen Sprache überliefert sind, als welche Jesus selbst sprach. Ist es denen, welche seine aramäischen Aussprüche und Reden in griechischer Sprache wiedergaben, immer gelungen, die rechten Äquivalente für seine Gedanken und Begriffe zu finden? ¹⁾ Die Hoffnung, durch glückliche Rückübersetzung ins Aramäische ursprüngliche Gedanken Jesu wiederzufinden, die im griechischen Texte infolge der äusserlichen Art der Übersetzung verloren gegangen wären, halte ich für eine vergebliche ²⁾. Man muss sich begnügen mit den Gedanken, die sich aus dem griechischen Texte selbst entnehmen lassen. Und man darf auch gewiss grosses Vertrauen zu dem richtigen Sprachgefühl jener ersten Übersetzer haben, denen beide Sprachen, die aramäische und die griechische, wie Muttersprachen geläufig gewesen sein werden. Aber dabei muss man doch das Bewusstsein festhalten, dass dieser Text nicht die Originalworte Jesu selbst giebt.

Die Bedeutung dieser Schwierigkeiten ist aber auch nicht zu überschätzen. Das, was ihretwegen bei dem Versuche, den ursprünglichen Inhalt der Lehre Jesu wiederzuerkennen, zweifel-

1) Vgl. die Erörterung dieses Problems bei A. Meyer, Jesu Muttersprache, 1896.

2) Durch diese Bemerkung will ich natürlich nicht die Aufgabe ausschliessen, bei den religiösen Hauptbegriffen Jesu den Sinn und den jüdisch-religiösen Sprachgebrauch der entsprechenden aramäischen Worte zu untersuchen. Solche Untersuchung hat in besonders verdienstlicher Weise G. Dalman, die Worte Jesu I 1896, geliefert.

haft bleibt, sind thatsächlich nur verhältnismässig geringfügige Einzelheiten. Die Grundgedanken Jesu, die seine religiöse Gesamtanschauung ausmachen, sind für uns deutlich erkennbar. Sie sind durch die verschiedenen Quellenberichte, die unseren Evangelien zu Grunde liegen, übereinstimmend bezeugt. Auf die Feststellung dieser Grundgedanken und ihres inneren Zusammenhanges ist das Hauptgewicht zu legen.

Zweiter Abschnitt.

Die geschichtliche Anknüpfung für die Lehre Jesu.

Kap. 1. Die religiösen Anschauungen der Juden zur Zeit Jesu ¹⁾).

1. Will man das religiöse Leben der Juden zur Zeit Jesu charakterisieren, so muss man zuerst als allgemeinstes und wichtigstes Merkmal den unnachgiebigen Eifer hervorheben, an der altheiligen Religion Israels, wie sie den Vorfahren durch göttliche Offenbarungen zu Teil geworden war, festzuhalten. Was uns bei diesem Judentume als gross und bedeutsam und zur Begründung und Anknüpfung der christlichen Religion dienend erscheint, aber ebenso, was uns als abstossend und kleinlich und als Ursache des feindselig ablehnenden Gegensatzes gegen das entstehende Christentum entgegentritt, das ist fast alles in diesem zähen Eifer für die Festhaltung der alten Religion begründet. Wahrhaft grossartig ist es, wie in jenen Jahrhunderten der Herrschaft des alle Besonderheiten der Nationalitäten und Religionen nivellierenden Hellenismus das jüdische Volk seine alte Religion zu retten vermocht hat. Obgleich es politisch seine Selbständigkeit verlor, obgleich es

¹⁾ Vgl. Schürer, Geschichte des jüd. Volkes im Zeitalter Jesu Chr. II³, 1898, § 28; Bousset, S. 10—41; O. Holtzmann, Neut. Zeitgeschichte 1895, § 31—39; Wellhausen, Israelit. und jüd. Geschichte, ² 1895, Kap. 19; H. Holtzmann, Neut. Theol. I, Kap. I (S. 28—110).

allen möglichen Einflüssen der hellenistischen Kultur Raum geben musste und obgleich ihm auch selbst ein Trieb inne- wohnte, sich über den Erdkreis zu verbreiten, und eine eigen- tümliche Fähigkeit, sich an fremde Zustände zu accommodieren, wollte es doch von dem Besitze der Religion der Väter keinen Finger breit preisgeben. Sogar die Römerherrschaft musste ihre Konzessionen machen, um die religiöse Empfindlich- keit der Juden nicht zu reizen ¹⁾. Nur durch ein unaufhörliches Achtgeben auch auf Kleinigkeiten, nur durch einen steten Kampf gegen Anfechtungen aller Art, nur unter immer wieder- kehrenden Verzichten war den Juden diese Behauptung ihrer alten Religion möglich. Auch wo das Volk in Palästina in äusserem Frieden mit Rom stand und auch wo die Juden in der Zerstreuung den gesetzlichen Schutz für eine erlaubte Re- ligion genossen, galt es ein unausgesetztes Ringen, um die Ausübung der jüdischen Religion unter erschwerenden Um- ständen rein aufrecht zu erhalten. Man muss dies berück- sichtigen, um einerseits die vom stolzen Bewusstsein der Wahr- heit und des inneren Vorzuges gehobene Kraft, die sich in der religiösen Selbsterhaltung des jüdischen Volkes damals bethätigt hat, zu würdigen und um andererseits auch für die Härten und Anstösse, die das religiöse Leben des Judentums jener Zeit zeigt, ein geschichtliches Verständnis zu gewinnen.

Den deutlichsten Ausdruck fand dieses energische, aber auch starre Festhalten an der altüberlieferten Religion in der Bildung und fortdauernden Anerkennung des Kanons des Alten Testamentes. Was an Schriften aus der heiligen Vorzeit Israels überliefert war, oder wenigstens das Ansehen genoss, mit zum Bestande dieser alten Überlieferung zu gehören, wurde mit der Autorität eines ganz auf göttlicher Offenbarung beruhenden, heiligen Schrifttums bekleidet und über allen Zusammenhang und Vergleich mit gewöhnlicher menschlicher Litteratur hinaus- gehoben. Diese Sammlung von heiligen Schriften, »die Schrift« im besonderen Sinne, bildete den Mittelpunkt für alles religiöse und überhaupt geistige Interesse der Juden: auf sie bezog sich alles Studium, alle erklärende und überliefernde Arbeit der

1) Vgl. Wellhausen a. a. O. K. 22; ²S. 333 und 335.

Gelehrten, die eben nichts anderes waren als »Schriftgelehrte«; auf sie gründete sich aller Unterricht in der Schule, alle erbauliche Belehrung in der Synagoge; auf sie richtete sich alles Forschen der Frommen, die in ihr die Anweisung zur Erlangung des ewigen Lebens zu besitzen überzeugt waren (Joh 5³⁹).

Wir jetzt sind nur zu sehr geneigt, diese Feststellung und Heilighaltung des alttestamentlichen Kanons im Judentum lediglich als ein Anzeichen der Erstarrung des religiösen Lebens, der Erlahmung der eigenen produktiven Kraft zu betrachten und nur den geistlosen Buchstabendienst hervorzuheben, der sich als praktische Folge an die Vorstellung von der übernatürlichen Entstehung und besonderen heiligen Bedeutung jener älteren Schriften anschloss. Aber diese Betrachtungsweise trifft doch nur die eine Seite der Sache. Um gerecht zu sein, muss man sich zuerst den unermesslichen Wert vergegenwärtigen, den die Erhaltung, die peinlich treue Überlieferung und die wenigstens theoretisch unbedingte Hochschätzung des gesamten Inhalts jener religiösen Litteratur aus Israels Vorzeit hatte. Wäre es unter den damaligen Zeitverhältnissen möglich gewesen, diesen Schatz anders, als in der starren Form der Kanonisierung unversehrt zu bewahren? Gerade wenn man die Verschiedenheit des Geistes des späteren Judentums von dem Geiste, der in den Propheten gewaltet hatte, bedenkt, wird man sich der hohen Bedeutung davon bewusst, dass die Produkte jener prophetischen Periode als Glieder des Kanons zwar nicht vor einer Verdunkelung ihres Sinnes, wohl aber vor einer Antastung ihres Buchstabens, welcher doch der bleibende Träger ihres ursprünglichen Sinnes war, möglichst geschützt wurden. Es kommt nicht darauf allein an, was die Schriftgelehrten im AT. besonders suchten und schätzten und was sie mit ihren Erklärungen und Traditionen in das AT. hineintrugen und an dasselbe anhängten, sondern auch darauf, was wirklich in dem AT. selbst an religiöser und sittlicher Wahrheit, an frommer Erbauung, Tröstung und Mahnung eingeschlossen lag und was in ihm entdeckt und aus ihm herausgeholt werden konnte von Jedem, der sich mit frommem Eifer in das Verständnis der heiligen Schriften vertiefte. Gerade im

Hinblick auf die Entstehung des Christentums haben wir allen Grund, die Bildung des alttestamentlichen Kanons als die geschichtlich bedeutsamste That des nachexilischen Judentums zu preisen. Denn in dem AT. lag die Hauptquelle, aus der Jesus für seine eigene religiöse Entwicklung geschöpft hat, und das Hauptmittel, durch das er das göttliche Recht seiner Lehre seinen jüdischen Zeitgenossen gegenüber begründen konnte. Durch die Heilighaltung des Kanons des AT's im Judentume jener Zeit war, geschichtlich betrachtet, die Möglichkeit dazu hergestellt, dass die religiöse Anschauung Jesu auf dem Boden dieses Judentumes erwuchs.

Aber freilich hatte die Erhebung der überlieferten Schriften der Vorzeit zum heiligen Kanon auch eine bedenkliche Kehrseite. Durch die Anerkennung dieses Kanons sollte prinzipiell die Bewegung des religiösen Lebens in eine bestimmte Richtung gewiesen und in festen Schranken gehalten werden. Der Inhalt der heiligen Schriften sollte in allen seinen Teilen als unbedingt wahr und massgebend gelten; er sollte aufs genaueste erklärt und beobachtet werden; ein Abweichen von ihm sollte gänzlich ausgeschlossen sein. Aber einerseits schloss dieser Kanon selbst sehr verschiedenartige Elemente sowohl der religiösen Anschauung und Forderung, als auch der geschichtlichen Mitteilung ein, die nicht gleichzeitig als wahr und massgebend gelten konnten. Andererseits liess sich auch die Bewegung des religiösen Lebens der Juden nicht ganz durch den alttestamentlichen Kanon regeln und hemmen: die religiösen Anschauungen blieben in Wirklichkeit nicht nur bei dem Alten stehen, sondern waren in mannigfacher Veränderung und Entwicklung begriffen. Indem nun diese thatsächlichen Verhältnisse zu dem Prinzip der kanonischen Wertschätzung der heiligen Schriften in Widerspruch traten, war das praktische Ergebnis eine gewisse systematische Unwahrheit, in der man sich und Andere über diesen Widerspruch hinwegtäuschte. Alle Künsteleien der Sophistik wurden von den Schriftgelehrten angewandt, um das Unvereinbare in den heiligen Schriften als vereinbar darzustellen. Die Allegorie war das bequeme Mittel, um willkürlich fremde Gedanken in den Text einzutragen und scheinbar als in ihm begründet nachzuweisen. Die Gesetzeserklärung der Schriftgelehrten, die mit

dem Anspruche auftrat, einen Zaun um das Gesetz zu ziehen und die kleinsten Partikelchen desselben zu wahren, führte thatsächlich zu einer ungeheuren Erweiterung des Gesetzes, und zwar zu einer solchen, bei welcher einseitig Einiges von dem Bestande der alttestamentlichen Forderungen Gottes betont und spezialisiert und erschwert, Anderes vernachlässigt und entwertet wurde. Während man aufs peinlichste dem Buchstaben des einzelnen Gebotes zu entsprechen suchte, scheute man sich nicht, auf offenbarste den Geist und Zweck des Gebotes zu verletzen. Wenn die Neuerungen nur in der Verkleidung als »Überlieferungen«, womöglich von Mose her, erschienen, hatten sie ihr Ansehen und vermochten sie das wirklich Alte zurückdrängen. Auch an das damals gewöhnliche Verfahren, die belehrenden und ermahnenden Schriften, mit denen man auf die Zeitgenossen einzuwirken wünschte, unter dem erborgten Namen von grossen Gottesmännern der Vorzeit, wie Henoch, die Patriarchen, Mose, und mit dem Anspruche, auf wunderbarer Offenbarung zu beruhen, ausgehen zu lassen, ist zu erinnern. Wo die Theorie galt, dass die inspirierten Schriften der Vorzeit die entscheidende Autorität seien, war auch der Reiz vorhanden, den eigenen neuen Schriften dadurch einen Einfluss zu sichern, dass man ihnen den Schein gab, in ihrer Herkunft den heiligen Schriften des Kanons gleich oder wenigstens nahe verwandt zu sein. In allen diesen Erscheinungen ist das Übereinstimmende, dass man sich mit der prinzipiell festgehaltenen höchsten Geltung der heiligen Schriften in einer unwahrhaftigen Weise auseinandersetzte. Wir dürfen aus dieser Unwahrhaftigkeit zwar dem Einzelnen, der sich an ihr beteiligte, keinen grossen sittlichen Vorwurf machen, weil ihn eben die Macht der herrschenden Gewohnheit nicht zum deutlichen Bewusstsein von dem Unrechte des befolgten Verfahrens kommen liess. Aber wir müssen doch jene herrschende Gewohnheit selbst als eine unsittliche und als Anzeichen einer Ungesundheit des religiösen Lebens beurteilen.

2. Bei dem blos einleitenden Zwecke unserer Übersicht kann es uns jetzt nicht darauf ankommen, die religiösen Anschauungen des Judentums zur Zeit Jesu insoweit darzulegen, als sie der prinzipiell anerkannten Autorität der heiligen

Schriften entsprechend in wesentlicher Übereinstimmung mit der israelitischen Religion der früheren Zeiten standen. Wir wollen nur versuchen diejenigen Punkte hervorzuheben, welche eine Entwicklung und Umbildung der früheren religiösen Anschauungen zeigen und deshalb für das Judentum jener Zeit charakteristisch sind. Überall handelt es sich nur um eine relative Verschiedenheit der Anschauungen von den früheren, nur um eine einseitige Fortbildung solcher Motive, welche in den früheren Entwicklungsstufen der israelitischen Religion schon angelegt waren, hier aber noch nicht in gleichem Masse das Übergewicht erlangt hatten.

Dies gilt zuerst sehr deutlich von dem für das Judentum zur Zeit Jesu so bedeutsamen Punkte, dass das religiöse Verhältnis zwischen Gott und dem jüdischen Volke nach Art eines in Leistung und Gegenleistung, in Verdienst und Lohn oder Strafe verlaufenden, durch Gott als gerechten Richter aufrecht erhaltenen Rechtsverhältnisses aufgefasst wurde. Die Grundlage zu dieser Auffassung war in der prophetischen Periode gegeben: in der namentlich von dem Deuteronomiker und Jeremja ausgebildeten Vorstellung von dem Bunde zwischen Jahveh und seinem Volke, in der auch in den Psalmen immer wiederkehrenden Betonung und Forderung des richterlichen Waltens und Vergeltens Gottes. Aber hier hatte diese Vorstellung von dem Bunde zwischen Jahveh und dem Volke und von seinem richterlichen Walten doch nicht sowohl den Sinn, das religiöse Verhältnis als ein rechtliches im Gegensatze zu einem gnadenmässigen aufzufassen, als vielmehr es als ein sittliches, wechselseitig verpflichtendes in Gegensatz zu einem bloß durch die Willkür und Macht Gottes bedingten hinzustellen. Deshalb waren mit dieser ganzen Anschauungsweise auch die Berufung auf die Eigenschaften der Gnade und Langmut Gottes (z. B. Ex 34^{ff.}), der Hinweis auf seine zuvorkommende Begründung des Bundesverhältnisses mit dem Volke (z. B. Dtn 7^{f.}; 8^{1f.}; 9^{4f.}; 10^{14f.}; Jes 43; 63^{7ff.}; Ps 100, 3) und auf seine Bereitschaft zur Vergebung der Sünden des Volkes und der Einzelnen (z. B. Mch 7^{18ff.}; Jer 3¹²; 31^{1ff.}; 33^{7f.}; Ps 25^{6ff.}; 103^{8ff.}), der Gedanke an das unendliche Überwiegen der erfahrenen göttlichen Wohlthaten und des zu erwartenden göttlichen

Heiles über alles Verdienst der Frommen (z. B. Gen 32¹⁰) durchaus vereinbar. Gewiss waren nun auch in dem späteren Judentum diese letzteren Betrachtungen nicht völlig ausgeschlossen. Der einzelne Fromme konnte sich, gerade im Anschlusse an alttestamentliche Aussprüche, immer daran erinnern, dass Jahveh auch die Eigenschaften der zuvorkommenden Huld und der vergebenden Langmut besass, dass er in seiner Gnade das Bundesverhältnis mit Israel begründet hatte und dass die fromme Gesetzeserfüllung kein Äquivalent für das von Gott verheissene Heil bilde. Aber thatsächlich wurde doch bei den meisten Juden diese Betrachtungsweise zurückgedrängt durch die andere, dass das Verhältnis zu Gott ein rechtliches sei, in welchem alle Leistung ihren gebührenden Lohn finde, aber auch alle Heilserlangung ein vorangehendes Verdienst erheische. Begünstigt war das gesteigerte Hervortreten dieser rechtlichen Auffassung dadurch, dass sich die Juden der nachexilischen Zeit in stetem energischem Kampfe um die Aufrechterhaltung ihrer Religion befanden. Denn dieser Kampf führte notwendig zu einer gesetzlichen Auffassung und Haltung. Der Eifer, nicht das Geringste von der überlieferten Gotteserkenntnis und -verehrung zu verlieren, liess die Religion als ein Gesetz erscheinen, welches aufs genaueste gehütet und beobachtet werden müsse. Nun ist ja freilich nicht notwendig der Eifer um das Gesetz Gottes mit der Vorstellung verbunden, dass die Gesetzeserfüllung eine Art von rechtlichem Anspruch auf das Heilverhalten Gottes begründe. Aber die Gefahr solcher rechtlichen Betrachtungsweise war durch den gesetzlichen Eifer doch sehr nahe gelegt und thatsächlich ist das Judentum der nachexilischen Zeit dieser Gefahr fast vollständig erlegen. Von den Pharisäern, den charakteristischen Repräsentanten der vorherrschenden religiösen Richtung des Judentums zur Zeit Jesu wurde gerade auch jene rechtliche Anschauungsweise als die selbstverständlich gültige betrachtet und methodisch durchgeführt. Auch Paulus, als früherer Pharisäer, kennt noch von seinem christlichen Standpunkte aus die alttestamentliche Religion, wie sie bis zur Aufrichtung der Gnadenordnung durch die Sendung des Sohnes Gottes gültig gewesen sei, nur als eine Gesetzes- und Werkordnung. Er weiss

als Christ, dass diese Gesetzes- und Werkordnung den Menschen nicht wirklich zum Heile zu führen vermag und dass sie auch weder die ursprüngliche noch die definitive Gottesordnung ist, vielmehr nur zu Erziehungszwecken zeitweilig eingesetzt. Aber dabei steht ihm doch fest, dass sie für die Zeit von Mose bis Christus wirklich als streng rechtliche Ordnung, im Gegensatz zu einer Gnaden- und Glaubensordnung, gültig war: »Mose schreibt von der Gerechtigkeit aus dem Gesetze: der Mensch, welcher sie gethan hat, wird in ihr leben« (Röm 10⁵; vgl. Gal 3¹²); »dem Werke Leistenden wird sein Lohn nicht zugerechnet gemäss Gnade, sondern gemäss schuldiger Gebühr« (Röm. 4⁴); »alle, welche aus Gesetzeswerken sind, stehen unter Fluch; denn es ist geschrieben: verflucht jeder, welcher nicht bleibt bei allem, was im Buche des Gesetzes geschrieben ist, es zu thun« (Gal. 3¹⁰).

Man darf nicht sagen, dass diese rechtliche Auffassung des religiösen Verhältnisses zu Gott nur eine äusserliche Gesetzlichkeit und Werkdienerei erzeugt habe. Gerade das Beispiel des Paulus beweist, dass der pharisäische Gesetzeseifer auch ein tief innerlicher sein konnte. Das gehörte doch zur gemeinen religiösen Erkenntnis der Juden, dass Gott der Herzenskündiger sei und dass der Gehorsam gegen ihn nicht nur mit den Lippen und Händen, sondern auch in lauterer Gesinnung vollzogen werden müsse. Bei den von Wahrheitsliebe, von ernstem sittlichem Streben, von aufrichtiger Frömmigkeit beseelten Juden — und solche wird es sowohl im Kreise der Pharisäer als auch ausserhalb desselben nicht wenige gegeben haben, wenn sie auch äusserlich nicht am meisten hervortraten — führte deshalb jene Vorstellung von der rechtlichen Gesetzes- und Werkordnung zu einem rastlosen Eifer, nicht nur äusserlich die Gebote Gottes genau zu erfüllen, sondern auch die Gesinnung dem Gesetze Gottes entsprechend zu machen, um so das Anerkennungsurteil Gottes, dass man gerecht und des Heiles würdig sei, zu erlangen. Aber es ist wohl begreiflich, dass gerade diese aufrichtigen, innerlich gerichteten Charaktere bei ihrem Trachten nach Gesetzesgerechtigkeit am wenigsten wahrhafte Befriedigung fanden. Denn je ernster sie es mit der Gerechtigkeit nahmen, desto mehr trat ihnen der Abstand ihrer Leistungen von den

göttlichen Forderungen ins Bewusstsein und war ihr Streben nach der Gerechtigkeit und nach dem Heile von dem angstvollen Zweifel an der Erlangung ihres Zieles begleitet¹⁾. Wir dürfen diese Richtung eines innerlichen und doch zu keiner rechten inneren Befriedigung führenden Gesetzeseifers im damaligen Judentume nicht ausser Acht lassen. Denn gerade die in dieser Richtung Gehenden brachten der Predigt Jesu von der innerlichen Gerechtigkeit, die Gott fordere, und von der väterlichen Güte, die er bewähre, am meisten Verständnis und Bedürfnis entgegen. Auch bei Paulus lag, während er noch Verfolger des Christentums war, in seinem Ringen nach wahrer innerer Gesetzesgerechtigkeit und in dem Unheilsbewusstsein, dass er aus dem Vergleiche seiner praktischen Wirklichkeit mit dem erkannten und gebilligten Ideale des göttlichen Gesetzes schöpfte (Röm 77—25), schon eine bedeutsame, wenngleich ihm selbst unbewusste Prädisposition für das Christentum. Was er später von der Bedeutung des Gesetzes, ein Erzieher auf Christum hin zu sein, schrieb (Gal 321—25; 41—3), das hatte seine Wahrheit mit Bezug auf diese Wirkungen, welche die gesetzlich-rechtliche Auffassung des Verhältnisses zwischen Gott und Menschen bei den sittlich ernsten, aufrichtig frommen Juden erzeugte.

Aber allerdings für die grosse Menge der Juden hatte die Vorstellung, dass man durch Erfüllung des Gesetzes sich den Anspruch auf göttlichen Lohn erwerben könne und müsse, eine erschreckliche Veräusserlichung des religiösen Pflichtgefühles und Verhaltens zur Folge. Man wollte sich Lohn, und zwar möglichst grossen Lohn, sicher verdienen, wollte ihn aber auch möglichst billig erreichen, wollte nicht mehr thun, als was zur Sicherstellung des Lohnes unbedingt notwendig schien. Daher suchte man den Buchstaben des Gesetzes peinlich genau zu befolgen, begnügte sich aber auch mit dieser buchstäblichen Erfüllung. Man legte alles Gewicht auf die formelle Richtigkeit der im Gesetze vorgeschriebenen Handlungen und fand in der geringsten Verletzung der Formen eine Verschuldung und einen

1) Vgl. IV Esra 7119—126 u. dazu die Ausführung von Gunkel in Kautzsch, Apokryphen und Pseudepigraphen d. AT., II S. 338f.

Anlass zum Ärgernisse, setzte dagegen den inneren Sinn und Zweck der Gesetzesforderungen und die Betheiligung und Reinheit der eigenen inneren Gesinnung bei dem gesetzlichen Verhalten ausser Acht. Die pharisäischen Schriftgelehrten, die anerkannten Lehrer und Muster der Gesetzesgerechtigkeit, gingen in dieser Veräusserlichung des Gesetzes dem Volke mit übelstem Beispiele voran. Ihre Erklärungen des Gesetzes, wo sie mit allen kasuistischen Feinheiten die möglichen äusseren Umstände und Anwendungen der einzelnen Gebote erdachten und unterschieden, wo sie durch Ausführungen und Zusätze die korrekte Befolgung des Gesetzes zu sichern und durch Forderung aller möglichen Kleinigkeiten sie zu erschweren suchten, und wo sie doch gleichzeitig alle Mittel und Wege zu erklügeln wussten, wie man ein unbequemes Gebot so umgehen konnte, dass es äusserlich gewahrt blieb, aber aufhörte, hinderlich zu sein ¹⁾: sie sind eine entsetzliche Karikatur auf den frommen Gesetzes-eifer. Sie erscheinen komisch, wenn man sie als Produkte einer mit dem Gesetze spielenden, spitzfindigen Sophisterei betrachtet; aber sie sind empörend, wenn man bedenkt, dass sie die Lehren einer mit höchsten Ansprüchen auftretenden Religion sein sollten, Anweisungen, wie man sich das göttliche Wohlgefallen und das göttliche Heil zu erwerben habe. Und in welchem Masse verbanden sich mit diesem Trachten nach äusserlicher Gesetzesgerechtigkeit die Untugenden der ruhmstüchtigen Eitelkeit, der hochmütigen Selbstgefälligkeit, des lieblosen Richtens und Verdammens, des heuchlerischen Besserungseifers! Die Vorwürfe Jesu gegen die Pharisäer und Schriftgelehrten führen uns diese unsittlichen Konsequenzen ihres äusserlichen Gesetzes-eifers vor Augen.

3. Charakteristisch für die religiösen Anschauungen des Judentums zur Zeit Jesu im Unterschiede von denen der prophetischen Periode war ferner auch die Vorstellung davon, was im Gesetze der wichtigere und notwendigere, was der minder wichtige Inhalt sei, und das verschiedene Mass des Interesses, mit welchem man demgemäss die verschiedenen Arten von Geboten sowohl zu erklären als auch zu erfüllen sich bemühte.

1) Vgl. die Beispiele bei Schürer a. a. O. II³, S. 470 ff.

Aus den prophetischen Schriften und den Psalmen tönt uns immer wieder entgegen der ernste Ruf zur Befolgung der sittlichen Forderungen Gottes, zur Übung von Recht und Gerechtigkeit, von Treue und Wahrhaftigkeit, namentlich auch gegenüber den Wittwen und Waisen und Fremdlingen (z. B. Ps 15; Jes 116f.; Mch 68; Jer 73ff.; 223; Dtn 101sf.), und hinwiederum die schroffe Abweisung der Meinung, als ob Jahveh mit Opfern und Zeremonien, mit Festfeiern und mit Fasten gedient sei: »Jahveh hat Gefallen an Liebe und nicht an Schlachtopfer, an Gotteserkenntnis mehr als an Brandopfern« (Hos 66; vgl. Am. 521ff.; Jes 110ff.; Mch 66f.; Jer 620; 721ff.; Jes 581ff.; 661ff.; Ps 508ff.; 511sf.). Diese Stimmung der grossen Gottesmänner aus Israels früherer Zeit ist im späteren Judentum verklungen. Die in der prophetischen Periode offenbar auch bei der grossen Menge des Volkes vorherrschende, aber eben von den Propheten bekämpfte Vorstellung, dass das Wesentliche und Wichtigste, was Jahveh fordere, die kultischen Leistungen und Zeremonien seien, sie war zur Zeit Jesu nicht nur die populäre, sondern auch die von den Lehrern und Autoritäten des Volkes vertretene und in jeder Weise beförderte. Das gesetzliche Interesse konzentrierte sich auf das Kultus- und Zeremonialgesetz, während die ethischen Gottesforderungen in den Hintergrund gedrängt wurden. Freilich blieb die Erkenntnis immer in Geltung, dass die Gebote der Wahrhaftigkeit, Treue, Billigkeit, Barmherzigkeit, Keuschheit wahre Gottesgebote seien und dass ihre Befolgung dem Nächsten gegenüber auch eine Form der Frömmigkeit sei. Das Almosengeben an die Armen spielte eine grosse Rolle unter den Werken der gottgefälligen Gerechtigkeit. Aber wo diese Pflichten der Nächstenliebe mit den Forderungen des Kultus- und Zeremonialgesetzes in Konflikt kamen — und zu solchem Konflikte war deshalb unaufhörlicher Anlass gegeben, weil eben die kultischen, zeremonialen Forderungen sich auf bestimmte äussere Handlungen und Enthaltungen, auf bestimmte Tage und Stunden und Orte bezogen und nicht eine Verschiedenheit und Verschiebung je nach den besonderen Umständen zuliesse —: da galt ohne weiteres der Vorrang der kultischen, zeremonialen Forderungen vor den sittlichen Pflichten. Jene waren die schlecht-

hin unverletzlichen, deren genauester formeller Erfüllung die sittlichen Pflichten gegen den Nächsten, auch wenn sie nach Lage der Umstände keinen Aufschub litten und anderweitig nicht zu ersetzen waren, unbedingt weichen mussten.

Der Opferdienst im Tempel war ein Stammesvorrecht der Priester und Leviten. Alle übrigen Juden hatten ihre kultische, zeremoniale Gesetzhlichkeit darin zu bewähren, dass sie sich, namentlich bei den grossen Festen, am Tempelkult beteiligten, Opfer darbringen liessen und ihre Abgaben und Zehnten zur Unterhaltung des Tempelkultus und der Priesterschaft entrichteten; dass sie ferner die regelmässigen Gebete zu den bestimmten Tageszeiten verrichteten; dass sie den Sabbat und die Feste durch strenge Enthaltung von aller Arbeit und durch Teilnahme an dem Gottesdienste in der Synagoge feierten; dass sie die Fasttage einhielten; dass sie sich endlich vor aller Verunreinigung hüteten und die levitischen Reinigungen sorgfältig vollzogen. Dieser letztgenannte Punkt war für das praktische tägliche Leben wohl der wichtigste. Der Jude sah sich stetig umringt von den Gefahren, durch unreine Speise, durch Berührung mit unreinen Menschen und Dingen, durch gewisse natürliche oder krankhafte Prozesse an seinem eigenen Körper verunreinigt, d. h. in einen profanen, der Gemeinschaft mit Gott entzogenen Zustand versetzt zu werden. Seine ganze Aufmerksamkeit musste sich darauf richten, diese mannigfaltigen Gefahren zu vermeiden und andererseits mit aller Sorgfalt die Waschungen vorzunehmen und die Opfer darzubringen, welche die eingetretenen Verunreinigungen wieder aufheben konnten. Mit unfrommer und unsittlicher Gesinnung, mit dem, was wir Sünde zu neunen gewohnt sind, hatten diese Verunreinigungen nichts zu thun. Sie konnten eintreten ohne Wissen und Wollen und demgemäss auch ohne das geringste Schuldbewusstsein des Menschen. Wenn es sich aber für den Juden zur Zeit Jesu darum handelte, was unheilig und was heilig sei und mache, was den Menschen ausser oder in Gemeinschaft mit Gott bringe, dann dachte er in erster Linie nicht an die innere Gesinnung, nicht an die Stellung des Herzens zu Gott und an die sittliche Bethätigung gegen die Mitmenschen, sondern an diese levitischen Verunreinigungen und Reinigungsmittel.

4. Der letzte Grund für diese Richtung der Gesetzmäßigkeit lag darin, dass auch die Gottesanschauung sich in einer bestimmten Richtung weiter entwickelt hatte, wie denn ja immer die Art der Gottesverehrung durch die Vorstellungen von dem Wesen der Gottheit bedingt ist ¹⁾. Für das jüdische Bewusstsein war das erste und wichtigste Wesensmerkmal Gottes seine Heiligkeit d. i. seine Geschiedenheit von der Welt, seine Erhabenheit über die Welt. Die Erkenntnis, dass Jahveh der Eine nicht in der Form oder Ähnlichkeit irgend eines geschöpflichen, sinnlichen, begrenzten Wesens vorzustellen und abzubilden sei, war das grosse Erbteil des jüdischen Volkes aus der prophetischen Periode. Die Juden waren sich des unendlichen Abstandes und Vorzuges bewusst, den diese ihre Gotteserkenntnis gegenüber den sinnlichen, polytheistischen Gottesvorstellungen der Heiden hatte und sie waren eifrig bemüht, diesen Besitz zu wahren und zur Geltung zu bringen. Freilich war ihnen die Vorstellung von den ethischen Eigenschaften Jahvehs, in denen sein Bundesverhältnis mit dem Volke, seine Heilsverheissungen und sein Heilsverhalten beruhte, nicht verloren. Aber wie diese Eigenschaften dem gerechten richterlichen Verhalten Gottes untergeordnet gedacht wurden, so wurden sie auch beschränkt gedacht durch die absolute Erhabenheit Gottes über die Welt, durch sein Getrenntsein von aller Vergänglichkeit der Welt. Dem entsprach es aber, dass auch bei dem Gerechtigkeitsverhalten, durch das die Menschen den Willen Gottes erfüllen sollten, um sich das Heil zu verdienen, die ethischen Bethätigungen zurückgestellt wurden hinter solche Leistungen, welche aus Rücksicht auf die Erhabenheit Gottes und auf seine Geschiedenheit von der irdischen Vergänglichkeit notwendig schienen. In der strengen Enthaltung von profaner Thätigkeit an den Sabbaten und Festtagen, in häufigen Fastenübungen (vgl. Mc 21s. Lc 18¹²), in den Reinigungsriten bei eingetretener oder vermuteter Verunreinigung durch gewisse physische Stoffe und Prozesse, endlich in dem Wertlegen auf Vermeidung des Jahvehnamens und möglichste Umschreibung auch des allgemeinen Gottes-

1) Vgl. W. Baldensperger, das Selbstbewusstsein Jesu im Lichte der messianischen Hoffnungen seiner Zeit, *1892, S. 45—57.

namens¹⁾ lagen die praktischen Konsequenzen jener Betonung der heiligen Überweltlichkeit Gottes.

Eine weitere Konsequenz dieser Gottesanschauung war die schrankenlose Ausbildung der Vorstellung von den Engeln als Vermittlern des Willens und der Wirkungen Gottes an die Welt und die Menschen. In dem Masse, wie die Gottheit selbst der Welt ferngerückt erschien, wie man sich scheute, sie in unmittelbarer Beziehung zur Welt, in lebendiger Teilnahme an den Geschicken und Gefühlen der Menschen zu denken, um sie nicht aus ihrer absoluten Erhabenheit in die Welt- und Menschenähnlichkeit herabzuziehen, schuf sich das religiöse Bedürfnis einen Ersatz durch den Glauben an die Engel. Diese Mittelwesen zwischen Gott und der irdischen Welt galten als Organe der Macht und der Offenbarung Gottes, als Träger der grossen Naturgewalten, als Schützer und Begleiter der Menschen, als Vermittler ihrer Gebete, als Rächer ihres Unrechtes. Das vertrauensvolle Bewusstsein der unmittelbaren Gottesnähe und Gotteskraft, das uns aus so vielen schönen Aussprüchen der Psalmisten entgegenklingt, erscheint im späteren Judentum zurückgedrängt durch einen Engelglauben, der dem auf die Heiligen gerichteten Aberglauben der katholischen Kirche aufs nächste verwandt ist. Es ist sehr bezeichnend, dass die Juden zur Zeit Jesu auch diejenige Thatsache, welche ihnen als die Grundlage ihrer ganzen Religion erschien, die Gesetzesoffenbarung auf dem Sinai, nicht mehr als eine unmittelbare Offenbarung Jahvehs an Mose denken zu dürfen meinten, sondern als eine durch Engel vermittelte Verordnung auffassten (vgl. Act 7^{38. 53}; Gal 3¹⁹; Hbr 2²; Joseph. Antt. 15 5, 3).

5. Aus einer freien weiteren Verfolgung dieser besonderen Richtung, in welcher damals im Judentume allgemein der Gedanke der Überweltlichkeit Gottes ausgebildet und die praktischen Konsequenzen desselben gezogen wurden, erklären sich uns auch fast vollständig die Eigentümlichkeiten der beiden Gestaltungen innerhalb des Judentums zur Zeit Jesu, welche eine spezifische Abweichung von dem Standpunkte des orthodoxen pharisäischen Judentums darstellen: des Essenismus einer-

1) Vgl. Dalman I S. 146—191.

seits und der philonischen Religionsphilosophie andererseits. In den gesteigerten Vorstellungen der Essener von Verunreinigungen und notwendigen Reinigungen, in der peinlichen Strenge, mit der sie sich am Sabbat der geringsten Beschäftigung und alles dessen, was ihnen verunreinigend erschien, enthielten, in ihrem Verzicht auf die Ehe, deren Vollzug ohne Verunreinigung nicht möglich war, in ihrem Verbote alles Schwörens tritt uns die Richtung der pharisäischen Gesetzhaltung, sofern dieselbe durch die Rücksicht auf die Überweltlichkeit Gottes bedingt war, nur in erhöhter Potenz entgegen. Ihre Verwerfung der Tieropfer und demgemäss ihre Fernhaltung von dem Tempelkulte in Jerusalem, die zu ihrer übrigen gesetzlichen Haltung nicht zu passen scheint, ist am einfachsten als eine Folge davon zu erklären, dass sie die Darbringung blutiger Opfer an Gott als in Widerspruch zu dem überweltlichen Wesen Gottes stehend empfanden und deshalb die auf diese Opfer bezüglichen alttestamentlichen Gebote allegorisierend umdeuteten. Auch ihr klösterliches Zusammenleben in Gütergemeinschaft und ihr Wertlegen auf naturgemässe Einfachheit der Lebensweise war gewiss weniger durch solche ethische Grundsätze, welche ihren zeremonialen Gesetzesinteressen selbständig zur Seite gegangen wären, bedingt, als vielmehr durch das allgemeine Trachten, sich vor den mannigfachen Verunreinigungsgefahren, welche die Gemeinschaft mit der übrigen Welt und die Teilnahme an ihren Gütern bringt, möglichst zu hüten. Ausgebildet war bei ihnen die Engellehre. Auch ihr eigentümlicher Sonnenkult scheint aus ihrer Verehrung der Engel als der grossen »Mächte«, durch deren Vermittlung Gott in der Natur und speziell in den himmlischen Naturerscheinungen wirke, hervorgegangen zu sein.

Ebenso war für das System Philos diese Richtung der religiösen Anschauungsweise massgebend. Der Gedanke der absoluten Erhabenheit Gottes, welche auf einem konträren Gegensatz seines Wesens zu der sinnlichen Natur beruhe, ist hier mit philosophischer Konsequenz durchgeführt. Die populäre jüdische Vorstellung von den Engeln als Vermittlern des Verkehrs des himmlischen Gottes mit der Erde und ihren vergänglichen Geschöpfen, hat hier in der Lehre von dem Logos und den übrigen Mittelwesen, welche das Bindeglied zwischen

dem abstrakten, unendlichen, jenseitigen Gott und der konkreten beschränkten Sinnenwelt bilden, ihre philosophische Weiterbildung erfahren. Und die Forderung der Pharisäer, durch strenge Arbeitsenthaltung am Sabbat, durch sorgfältige Reinhaltung von gewissen, dem Wesen Gottes besonders entgegengesetzten natürlichen Stoffen und durch zeitweiliges Fasten das Heiligungstreben zu bewähren, ist im philonischen Systeme erweitert zu der allgemeinen Forderung einer asketischen Abtödtung der Sinnlichkeit, um sich dem göttlichen Wesen anzunähern. Wie die Rabbinen es verstanden, in der Haggada den Schriftworten einen tieferen Sinn, als der buchstäbliche war, zu geben und wichtige religiöse Gedanken in den einfachen geschichtlichen Zusammenhang einzutragen, so war es nur ein Schritt weiter auf dieser Bahn, wenn Philo auch das mosaische Gesetz allegorisierend umdeutete und in den äusserlichen kultischen Forderungen desselben einen solchen höheren Sinn nachwies, welcher sie der reinen Idee der Überweltlichkeit Gottes entsprechend erscheinen liess. Uns tritt ja die innere Verschiedenartigkeit der Religionsphilosophie Philos von der religiösen Anschauungsweise des AT.'s, seine Verknüpfung fremder hellenischer Elemente mit den echt alttestamentlichen sehr deutlich entgegen. Ebenso ist die Abweichung des philonischen Systemes von der orthodoxen Lehre der Schriftgelehrten und Pharisäer in Palästina zur Zeit Jesu äusserlich betrachtet eine sehr grosse. Aber wir können es doch begreifen, dass Philo, weil er der allgemeinen Richtung des religiösen Interesses, durch die auch das orthodoxe Judentum seiner Zeit beherrscht war, folgte, seine Abweichung von dieser orthodoxen Lehre nicht als einen Abfall vom Judentume, sondern nur als eine konsequente Fortbildung desselben empfand und in seiner Umdeutung des AT.'s nicht eine Eintragung eigentlich fremder Gedanken, sondern nur die notwendige Erfassung des wesentlichsten und höchsten Gedankeninhaltes desselben sah.

Jesus selbst ist, soviel wir wissen, weder mit dem Essenismus, noch mit der alexandrinischen Religionsphilosophie in unmittelbare Berührung gekommen. Dennoch ist es nicht überflüssig, in einer solchen einleitenden Darstellung der jüdischen religiösen Anschauungen, welche den geschichtlichen Boden

der Entwicklung Jesu charakterisieren soll, auch auf diese beiden Gestaltungen des religiösen Lebens im damaligen Judentum kurz hinzuweisen. Denn ihre Berücksichtigung dient indirekt zur Würdigung der eigentümlichen Selbständigkeit und Bedeutung Jesu. Sie zeigen klar, nach welcher Richtung das religiöse und spekulative Interesse des Judentums zur Zeit Jesu hindrängte und zu welchen Konsequenzen diese Richtung gerade dann führte, wenn man sich der pharisäischen Überlieferung gegenüber frei hielt und mehr oder weniger der Aufklärung Raum gab. Es ist auch die innere Verwandtschaft zu beachten, die zwischen dieser Richtung des religiösen Interesses des damaligen Judentums und der aufgeklärten religionsphilosophischen Anschauung der Gebildeten in der damaligen hellenischen Welt bestand. Der deutliche Beweis für diese Verwandtschaft liegt darin, dass einerseits beim Essenismus wenigstens die Möglichkeit eines Mitbeeinflusstseins durch hellenisch-philosophische Motive nicht ausgeschlossen ist, und dass andererseits bei der alexandrinischen Religionsphilosophie das Bündnis der jüdischen Anschauung mit der hellenischen Philosophie offen zu Tage liegt. So weit die orthodoxe jüdische Religion von dem vulgären heidnischen Polytheismus entfernt war, so nahe berührte sich ein aufgeklärtes Judentum mit dem philosophisch aufgeklärten Heidentume jener Zeit.

Also die herrschende Strömung im Judentume richtete sich auf eine gesteigerte Betonung der Überweltlichkeit Gottes und bei Festhaltung des allgemeinen Prinzips, dass man sich durch Erfüllung des göttlichen Gesetzes einen Rechtsanspruch auf das göttliche Heil zu erwerben habe, auf die Ausbildung der Gesetzlichkeit namentlich in den zeremonialen und asketischen Leistungen, welche durch die Überweltlichkeit Gottes bedingt erschienen. Durch diese herrschende Strömung ist Philo getragen gewesen, nicht Jesus. Philo war der Reformator des Judentums, der dem grossen Zuge seiner Zeit folgend unter Abstreifung der beschränkten nationalen Vorurteile und Sitten der Juden die im damaligen Judentum massgebend gewordene Gottesidee konsequent durchzuführen und zugleich durch Aufnahme der besten Elemente aus den philosophischen Gedankenkreisen der Hellenen dem Verständnisse und den Bedürfnissen

der ganzen damaligen Kulturwelt entgegenzukommen suchte. Die Probe für die Richtigkeit dieses Urteils bieten die christlichen Apologeten des zweiten Jahrhunderts. Sie bemächtigten sich der alexandrinischen Religionsphilosophie, um das Christentum ihren Zeitgenossen nahe zu bringen. Sie stellten, in Analogie zu Philo, unter allegorisierender Umdeutung des A.T.'s das Christentum als ein vergeistigtes Judentum, als eine solche Durchführung der Erkenntnis des rein übersinnlichen Wesens Gottes und der Forderung des enthaltsamen und gerechten Lebenswandels zum Zwecke der Heilerlangung dar, wie sie auch das Ideal der hellenischen Philosophen gebildet habe. Hätte aber eine durch den Gedanken an das abstrakt überweltliche Wesen Gottes beherrschte religionsphilosophische Anschauung, wie die des Philo, für sich allein wohl die begeisternden Impulse zu einer solchen Missionsarbeit, wie der des Paulus, zu einer solchen Bekenntnisfreudigkeit, wie der der christlichen Märtyrer, geben können? Wäre sie wohl im Stande gewesen, nicht nur das Verständnis und Bedürfnis der Gebildeten jener Zeit zu befriedigen, sondern auch den grossen Massen des Volkes neues Leben und neue Ideale zu geben? Und endlich, trug sie eine solche Wahrheitskraft in sich, um nicht nur der Kulturwelt des untergehenden Altertums als höchste Weisheit zu erscheinen, sondern als ewig gültige Offenbarung für die ganze Menschheit alle Wandlungen der Geschichte und der Kultur zu überdauern?

Kap. 2. Die religiösen Hoffnungen der Juden zur Zeit Jesu¹⁾.

1. Die religiösen Hoffnungen bildeten einen wesentlichen Teil der religiösen Gesamtanschauung der Juden im Zeitalter

1) Vgl. Schürer a. a. O., § 29. O. Holtzmann, Neut. Zeitgeschichte, § 40. H. Schultz, Alttest. Theologie⁵ 1896, Kap. 38—44. Baldensperger,² S. 45—98; Das spätere Judentum als Vorstufe des Christentums, 1900. Hühn, die messian. Weissagungen d. israel.-jüd. Volkes, I 1899.

Jesu. Dass ich ihre Besprechung nicht der vorangehenden Darstellung dieser Gesamtanschauung eingegliedert habe, sondern hier gesondert gebe, ist nur durch die besondere Wichtigkeit bedingt, welche sie als geschichtliche Anknüpfungspunkte für die Predigt Jesu gehabt haben. Einerseits trat Jesus mit dem Ansprüche auf, die Hoffnungen seines Volkes zur Erfüllung zu bringen. Andererseits musste er die besondere Art, in der er diese Erfüllung verstand, mit abweichenden Erwartungen seiner jüdischen Zeitgenossen auseinandersetzen. Die Verwerfung seiner Lehre seitens der grossen Mehrheit seines Volkes hatte in erster Linie darin ihren Grund, dass man das Heil, dessen Verwirklichung er verkündigte, an den mitgebrachten Hoffnungen bemass und diesem Ideale nicht entsprechend befand.

Das innere Verhältnis dieser Hoffnungen der Juden zu ihrer übrigen religiösen Anschauung ist folgendermassen festzustellen. Die Juden suchten ihre religiösen Hoffnungen im grossen und ganzen auf Grund des AT.'s auszubilden. Hoffnungen auf grosse göttliche Heilserweisungen in der Zukunft gehörten zu dem festen Bestande der prophetischen Lehre der früheren Zeit. Der Eifer des späteren Judentums, im allgemeinen die Religion der Vorzeit treu aufrecht zu erhalten, bewährte sich demgemäss auch in der Übernahme jener Hoffnungsideale. Von ihrer Grösse wollte man nichts ablassen. Wie sich bei den alten Propheten die unerschütterliche Überzeugung von der Wahrheit ihres frommen Glaubens darin grossartig ausdrückt, dass sie alle Schwierigkeiten der Gegenwart, alle Widersprüche, in denen die Wirklichkeit zu ihren religiösen Idealen stand, zum Anlasse nahmen, um eine Lösung dieser Schwierigkeiten und Widersprüche durch das Eingreifen Gottes von der Zukunft zu erwarten: so müssen wir es auch bei den Juden der späteren Zeit bewundernd anerkennen, dass sie sich durch die Länge des vergeblichen Harrens auf die Erfüllung der prophetischen Verheissungen und durch den Kontrast, in welchem die geschichtliche Wirklichkeit und die natürlichen Aussichten ihrer Gegenwart zu den glänzenden Hoffnungsbildern der Propheten standen, doch nicht an der Gültigkeit dieser Hoffnungen irre machen liessen. Freilich erfuhren auch diese Hoffnungen in manchen Beziehungen eine umgestaltende Entwicklung. Dabei wurden aber die Ideale

der prophetischen Vorzeit im grossen und ganzen nicht abgeschwächt, sondern eher gesteigert.

Die Intensität dieser Hoffnungen bildete zu der Tendenz der jüdischen Theologie, in der Gottesanschauung das Merkmal der Überweltlichkeit zu betonen, ein solches Gegengewicht, welches zur Sicherung des speziell religiösen Charakters der Gottesanschauung gereichte ¹⁾. Die blosse Vorstellung von der absoluten Erhabenheit Gottes über die Welt, von seinem Wesensgegensatze gegen die Sinnlichkeit und Vergänglichkeit der Welt, von seiner obersten Ursächlichkeit mit Bezug auf die Welt kann zwar einer philosophischen Betrachtungsweise genügen, aber nicht dem religiösen Bedürfnis. Dieses richtet sich immer auf ein in der Gemeinschaft mit Gott zu gewinnendes Heil, wie verschieden auch dieses Heil vorgestellt sein möge. Befriedigung findet das religiöse Bedürfnis deshalb auch nur bei der Gewissheit einer lebendigen heilbringenden Beziehung der Gottheit auf die Welt. Das religiöse Interesse, die Gottheit in einer solchen Beziehung zur Welt vorzustellen, sucht irgendwie seinen Ausgleich mit dem anderen Interesse, die zum Begriffe der Gottheit gehörige und auch den besonderen unersetzlichen Wert der göttlichen Güter begründende Überweltlichkeit festzuhalten. Bei Philo, dessen philosophisches Interesse das religiöse überwog, hatte der mit besonderem Nachdruck hervorgestellte Gedanke der abstrakten Überweltlichkeit Gottes auch ein entsprechendes Zurücktreten der jüdischen Heilshoffnungen zur Folge, wenngleich durch die auch bei ihm immerhin noch vorhandenen Elemente der Heilshoffnung seinem Systeme doch ein gewisser religiöser Charakter gewahrt blieb. Bei dem orthodoxen Judentume aber lag in der Lebendigkeit der Hoffnungen auf die Heilserweisungen Gottes das wirksame Moment, welches die Gottesanschauung trotz der starken Hervorhebung der heiligen Erhabenheit Gottes und des Zurücktretens seiner ethischen Eigenschaften in einer religiösen Bestimmtheit erhielt und vor philosophischer Erstarrung bewahrte.

Hieraus erhellt die Beziehung, in der diese religiösen Hoffnungen der Juden zu ihrer rechtlichen Auffassung des religiösen

1) Vgl. Baldensperger, S. 61 ff.

Verhältnisses zu Gott standen. Man darf nicht denken, dass diese rechtliche Auffassung und jene Hoffnungen eigentlich nicht zu einander gepasst und sich deshalb wechselseitig eingeschränkt hätten. Sondern in der gesetzlichen, rechtlichen Ordnung des Verhältnisses zwischen Gott und seinem Volke fand man die besondere Form des Ausgleiches zwischen der heiligen Erhabenheit Gottes einerseits und seiner Heilswirksamkeit andererseits. Die richterliche Stellung und Bethätigung Gottes schien seiner absoluten Heiligkeit keinen Abbruch zu thun, während sie doch das Motiv zu einer, wenn auch bedingten, Heilsverleihung enthielt. Das streng gesetzliche Verhalten der Menschen erschien demgemäss als das gehörige Mittel, um das vorgestellte Heil — ich spreche absichtlich nicht von dem messianischen Heile allein, sondern von den religiös vorgestellten Heilsgütern im allgemeinen — seitens Gottes zu erlangen. Der grösste Gesetzeseiferer, wie z. B. ein Paulus vor seiner Bekehrung, konnte also gerade von intensivster Hoffnung auf das Gottesheil erfüllt sein. Durch die rechtliche Auffassung des religiösen Verhältnisses war nur bedingt, dass das göttliche Heil, wenigstens in seinem wesentlichen Bestande, als ein erst von der Zukunft zu erwartendes Hoffnungsheil und als ein durch Gerechtigkeit zu verdienender Lohn vorgestellt wurde.

Der Inhalt der religiösen Hoffnungen der Juden war zur Zeit Jesu weder systematisch einheitlich, noch auch bei Allen übereinstimmend, sondern vielmehr mit mannigfachen Schwankungen und Verschiedenheiten ausgebildet, — man kann sagen: theils trotz, theils gerade auch wegen der allgemeinen Anlehnung an die alttestamentlichen Verheissungen. Von den Punkten, an denen sich eine solche Unsicherheit und Verschiedenheit darstellt, möchte ich jetzt diejenigen kurz in Betracht ziehen, welche für die Anknüpfung der Lehre Jesu von besonderer Wichtigkeit sind.

2. Der erste Punkt dieser Art betrifft das Verhältniss, in dem zu der allgemeinen Erwartung des Heilsreiches der Zukunft die spezielle Erwartung des messianischen Königs stand. Es bedarf hier nicht des genaueren Nachweises, dass bei den alttestamentlichen Propheten die allgemeine Hoffnung, Jahveh werde unter Vollziehung eines grossen Vernichtungsgerichtes

über die ihm feindlichen Mächte einen wunderbaren Heilszustand für das Volk Israel herbeiführen, nicht durchweg, sondern nur zum Teil verbunden war mit der Erwartung eines idealen davidischen Königs, welcher der Vermittler des heilvollen Friedenszustandes des Volkes sein würde. Unter den älteren Propheten weisen Jesaja, Micha, Jeremja und Ezechiel auf einen solchen idealen Davididen hin, der nicht nur im allgemeinen mit den Gaben und Tugenden des Volkes der Endzeit, sondern auch besonders mit den Vorzügen eines guten, gerechten, friedebringenden, glücklichen Herrschers ausgerüstet sein werde (Jes 9 5f. 11 1—5. Mich 5 1—5. Jer 23 5f. Ez 34 23f. 37 24). Dagegen zeigen Amos (9 11) und Hosea (3 5) nur die Vorstellung, dass die davidische Dynastie wieder zur alten Macht und Bedeutung werde erhoben werden, und Zephanja lässt bei seiner Schilderung des Heiles der Endzeit (3 5—20) jeden Hinweis auf einen davidischen König fehlen. In der nachexilischen Zeit erscheint aus der festgehaltenen allgemeinen Hoffnung auf die bevorstehende herrliche Endzeit die Vorstellung von dem idealen davidischen Könige zunächst fast ganz verdrängt. Wie bei Deuterojesaja, in dessen Sinne ja jedenfalls der »Knecht Jahvehs« nicht auf einen einzelnen zukünftigen König gedeutet werden darf, so fehlt auch in Jes 24—27 und bei Haggai und Joël die Vorstellung von dem Zukunftskönige. Desgleichen ist bei Maleachi (3 23f.) nur von der bevorstehenden Sendung des Propheten Elias zur Vorbereitung auf das Kommen Jahvehs zum Gerichte die Rede. Sacharja (3 8. 6 12f.) freilich hat aus Jeremja (23 5f.) die Erwartung des »Sprossen« aufgenommen, den er gewiss als Davididen, als Nachkommen Serubbabels, gedacht hat. Auch Deuteriosacharja erwartet im Anschluss an die ältere Prophetie das Kommen des gerechten und siegreichen Friedenskönigs (9 9f.) und die Wiederaufrichtung der davidischen Dynastie (12 8—10. 13 1). Das Buch Daniel aber und die sogenannten Apokryphen äussern nur die allgemeine Erwartung eines von Gott aufzurichtenden ewigen Reiches, welches die Herrschaft über alle anderen Völker ausüben werde (Dan 2 44. 7 13f. 27. Bar 4 22—24. 36f. 5 1—9. Tob 13 10ff. 14 5—7), ohne die Vorstellung des idealen Königs. Denn die Vision Dan 7 13f. von dem in des Himmels Wolken in Gestalt eines Menschensohnes Kommenden, dem

von Gott ewige Macht und Herrschaft verliehen wird, ist nach dem ursprünglichen Sinne des Schriftstellers, wie aus V. 27 erhellt, nicht auf eine einzelne zukünftige Persönlichkeit, sondern auf das Volk der Heiligen des Höchsten, d. h. Israel, zu deuten, im Gegensatze zu den unter dem Bilde von vier Tieren dargestellten Weltreichen. Und in den Äusserungen des Siraciden (47¹¹), dass Gott das Horn Davids »auf ewig« erhöht habe, und des I Makkabäerbuches (2⁵⁷), dass David einen Königsthron »auf ewig« erlangt habe, kann man, auch wenn man sie wegen des Begriffes »auf ewig« (vgl. II Sam 7 13. 16. Ps 89²⁹) nicht auf das vergangene Königreich Davids und seiner Nachkommen beziehen will, doch nur die Vorstellung von einer zukünftigen dauernden Wiederaufrichtung der davidischen Dynastie, nicht aber die Hoffnung auf einen einzelnen idealen davidischen König finden. Vielmehr erwartet der Siracide (48^{10f.}) im Anschlusse an die Maleachi-Weissagung die Wiederkunft des Elias, und in ähnlicher Weise wird I Mak 14⁴¹, vgl. 4⁴⁶, im Anschlusse an Dtn 18¹⁵ die Erwartung eines zukünftigen echten Propheten ausgesprochen. Diese Erwartung des Elias oder eines Propheten hat aber keineswegs die Erwartung eines idealen Königs, wie sie von einem Teile der früheren Propheten aufgestellt war, zur Voraussetzung. Sie steht, wie bei Maleachi, in Beziehung zu der Vorstellung, Gott selbst werde zum Gerichte und zum Heilsvollzuge kommen.

In der Periode der Schriftgelehrsamkeit aber, wo man die heiligen Schriften der Vorzeit zur massgebenden Norm für alle religiöse Erkenntnis nahm, konnte es nicht ausbleiben, dass auf die Autorität der hervorragendsten früheren Propheten hin auch die unter der Ungunst der Verhältnisse zeitweilig erloschene Erwartung eines idealen davidischen Königs der Endzeit, also die im speziellen Sinne messianische Hoffnung, wieder zu neuem Leben angefacht wurde. Dafür, dass dies schon vor dem Auftreten Jesu geschehen ist, zeugen zuerst die Weissagungen in den ältesten Bestandteilen der jüdischen Sibylle und des Buches Henoch. Sie stellen die Sendung des Messias deutlich in Aussicht, setzen aber freilich die Erscheinung und Wirksamkeit des Messias zu der daneben noch selbständig herlaufenden, das Gericht und das Heil herbeiführenden Wirksamkeit Gottes in

eine nur ganz lockere, äusserliche Verbindung (Sibyll. III, 652—795; Hen. 90³⁷). Während hier der Messiasvorstellung zwar Aufnahme in das Zukunftsbild, aber noch nicht derjenige Einfluss auf die besondere Ausgestaltung dieses Bildes, welcher ihr nach den älteren Vorbildern gebührt hätte, wiedergegeben erscheint, ist dann in dem aus der Mitte des ersten vorchristlichen Jahrhunderts stammenden Psalter Salomos die Bedeutung des erwarteten davidischen Königs ebenso aufgefasst wie bei den alten Propheten. Gott selbst freilich ist und bleibt ewig der König Israels (Ps 17^{1.46}). Aber die besondere Art, wie Gott sein Heil in der Endzeit verwirklicht, wird durch die Vorstellung vom Messias bezeichnet. Der davidische König ist der Vermittler: er bringt das göttliche Gericht zur Ausführung, indem er die Heiden, welche Jerusalem zertreten haben, vernichtet und die Sünder aus dem Erbe austreibt (Ps 17^{21—25}); und er bringt das göttliche Heilsreich zur Aufrichtung, indem er das Volk Israel und alle Nationen der Erde in Gerechtigkeit und Frieden regiert, als Hersteller und Schützer der Heiligkeit und Rechtschaffenheit des Gottesvolkes und der rechten Gottesverehrung bei den fremden Nationen (Ps 17^{26ff.} 18^{6—9}). In gewissen Kreisen nahm unter dem Einflusse der Danielapokalypse die messianische Vorstellung die besondere Form der Hoffnung auf den »Menschensohn« an. Belege dafür sind die Bilderreden des Buches Henoch (K. 37—71) und IV Esra 13¹).

Weiter bezeugen unsere evangelischen Berichte, dass zur Zeit Jesu die Vorstellung von dem idealen Könige der Endzeit, und zwar unter denselben Titeln, welche im Psalter Salomos gebraucht sind: des Sohnes Davids, des Königs Israels, des Gesalbten, des Geweihten Gottes, jedenfalls weiten Kreisen des jüdischen Volkes geläufig war. Während Jesus selbst mit der direkten Anwendung des Messiasititels auf sich zurückhielt, brachten doch seine Anhänger spontan unter diesem Titel ihre Anerkennung seiner besonderen Bedeutung für das Reich Gottes zum Ausdruck (Mc 8²⁹. 10^{47f.} 11¹⁰. Joh 6⁶⁹; vgl.

1) Über die rabbinischen Stellen, welche eine Anspielung an Dan 7¹³ enthalten oder zu enthalten scheinen, vgl. Dalman I S. 201 ff; P. Fiebig, der Menschensohn, 1901 S. 91ff.

7^{26f. 41f.} 12³⁴). Als er endlich offen seinen Anspruch auf Messianität erklärte, haben seine Feinde diesen Anspruch mit den Vorstellungen, die sie selbst an diesen Titel zu knüpfen gewohnt waren, verglichen und ihn wegen dieses Anspruches der Blasphemie geziehen und verhöhnt (Mc 14^{61—64.} 15^{2 u. 32}). Sehr charakteristisch ist auch, wie nach Mc 12^{35ff.} Jesus selbst bei seinem Lehren einmal auf die gangbare Messiasvorstellung Bezug nimmt: »wie sagen die Schriftgelehrten, dass der Messias Sohn Davids sei? — — David selbst nennt ihn Herrn; woher ist er denn sein Sohn?« Man sieht aus dieser Frage nicht nur, dass die Messiaserwartung gerade auch von den zur Pharisäerpartei gehörigen Schriftgelehrten vertreten wurde, sondern auch, dass von diesen der Hauptton auf die davidische Abstammung des Messias gelegt und in ihr die entscheidende Grundlage seiner Bedeutung gefunden wurde. Dass die pharisäischen Schriftgelehrten auf die Messiasvorstellung Wert legten, ist im Zusammenhang mit der übrigen Richtung ihrer Anschauungen wohl begreiflich: sowohl ihre theologische Tendenz, den heiligen Gott nicht in unmittelbarer Einwirkung auf die Welt zu denken, als auch ihr politischer Gegensatz gegen die herodischen Fürsten und gegen die Römerherrschaft musste ihnen die Gestalt des nationalen davidischen Königs als Vermittlers der Wirksamkeit Gottes zu einer besonders bedeutsamen im Idealbilde der Zukunft machen.

Allein gewisse andere Spuren weisen nun doch darauf hin, dass die Messiasvorstellung, so verbreitet und beliebt sie auch im allgemeinen bei den damaligen Juden gewesen sein mag, gleichwohl keinen ganz festen und notwendigen Platz in der nationalen Zukunftshoffnung hatte. Die Beachtung dieser Spuren ist gerade auch für das Verständnis der Art und Weise, wie Jesus seine Verkündigung vom Reiche Gottes gegeben hat, von nicht geringer Wichtigkeit. In der Assumptio Mosis und dem Buche der Jubiläen, zwei Schriftstücken, welche wahrscheinlich aus dem Anfange und der Mitte des ersten christlichen Jahrhunderts stammen, geschieht bei der detaillierten Schilderung des erwarteten Zukunftsheiles eines davidischen Königs keine Erwähnung; sondern Gott selbst wird als derjenige hingestellt, welcher die Heiden züchtigt und in wunderbarer Weise Israel

zum Heile erhebt (Ass. Mos. 10; lib. Jubil. 23^{26—31}). Wenn man die frühere Geschichte der Messiasvorstellung berücksichtigt, so kann man nicht annehmen, dass diese Vorstellung bloß zufällig nicht erwähnt und im Sinne der Schriftsteller zu ergänzen sei. Diese Schriftsteller werden sich vielmehr mit vollem Bewusstsein aus der alten Überlieferung denjenigen Typus des Zukunftsbildes angeeignet haben, welcher eben die Messiasgestalt nicht einschloss. Natürlich war ihnen die Messiasvorstellung, wie sie der grossen Mehrzahl ihrer Volksgenossen geläufig war, nicht überhaupt unbekannt; und gewiss hatten sie in ihrer besonderen Parteistellung, sei es dass dieselbe gegen die Pharisäer, sei es dass sie auch schon gegen die Christen gerichtet war, das bestimmte Motiv dazu, von dieser Vorstellung zu abstrahieren. Aber hierdurch wird die Bedeutung der Thatsache nicht geschmälert, dass sie es überhaupt für möglich hielten, bei der Schilderung der zukünftigen Heilszeit den Messias ausser Betracht zu lassen. Wäre die Erwartung des messianischen Königs in der damaligen Judenthümlichkeit wirklich ganz allgemein verbreitet gewesen und als selbstverständlich gültig erschienen, so hätten jüdische Schriftsteller diese Erwartung, auch wenn sie in ihr gewisse Schwierigkeiten und Anstösse fanden, doch nicht stillschweigend bei Seite lassen können.

Hinzu kommen die Mittheilungen unserer evangelischen Berichte, dass man theils dem Täufer, theils Jesu mit der Erwartung, er sei Elias oder der kommende Prophet, begegnet sei (Mc 6¹⁵. 8²⁸. Joh 1²¹. 6¹⁴. 7⁴⁰). In der Erwartung des Elias ist die Vorstellung Maleachis und des Siraciden, in der Erwartung des Propheten die des I Makkabäerbuches fortgesetzt. In der christlichen Gemeinde hat sich nun von Anfang an eine feste Überlieferung darüber gebildet, in welchem Verhältnisse die Vorstellung von dem wiederkehrenden Elias und die von dem zu erweckenden Propheten (nach Dtn 18¹⁵) zu der Messiasvorstellung zu denken seien. Wie Jesus den Täufer als den Elias beurtheilte, der ihm selbst als dem Messias vorbereitend vorausgegangen sei (Mt 11¹⁴. Mc 9¹³), und wie er seinen eigenen messianischen Beruf in erster Linie als in einer prophetischen Verkündigung sich vollziehend betrachtete (vgl. z. B. Lc 4^{18ff.}), so ist auch weiter in der christlichen Gemeinde die Beurteilung des Täufers als des dem Messias vorangegangenen Elias

herrschend geblieben (vgl. Mc 12), während man andererseits den erwarteten Propheten mit dem Messias selbst identifizierte (vgl. Act 32ff.). Aber diese Kombination entspricht doch nicht dem ursprünglichen Sinne jener Vorstellungen. Denn wo in der früheren Litteratur der Messias erwartet wird, fehlt die Vorstellung von einem Vorläufer desselben; wo aber, seit Maleachi, die Vorstellung vom wiederkehrenden Elias oder allgemeiner vom zukünftigen Propheten geäußert wird, fehlt die Vorstellung vom Messias¹⁾. Man erwartete ursprünglich nicht zwei hervorragende menschliche Persönlichkeiten in der Endzeit, sondern nur eine: entweder einen König als Vermittler der göttlichen Gerichts- und Heilswirksamkeit, oder einen Propheten als Vorläufer des eigenen Kommens Jahvehs zum Gericht und Heilsvollzuge. Jene christliche Kombination dieser Vorstellungen zeigt uns nur, wie es für die Juden zur Zeit Jesu möglich und gewiss auch in vielen Kreisen, namentlich in den schriftgelehrten, üblich war, die ursprünglich gegen einander selbstständigen und verschiedenartigen Vorstellungen zu verbinden²⁾. Aber diese Verbindung war nicht etwa selbstverständlich und allgemein verbreitet. An den Stellen Joh 12of. 74of. (vgl. Mc 615. 828) ist vorausgesetzt, dass der verheissene Prophet für die jüdische Anschauung nicht ebenso, wie später für die christliche Deutung, einfach identisch war mit dem Messias: die Ver-

1) Die Umwendung, welche die Vorstellung von dem wiederkehrenden Elias als dem Vorboten Jahvehs erfuhr, indem sie von den Christen auf den Täufer als den Vorboten des Messias bezogen wurde, kommt zur Erscheinung in der Abwandlung, mit der Mc. (12) und ihm folgend Mt. (1110) und Lc. (727) die Worte Mal 31 wiedergeben. Sie schreiben: *ἰδοὺ ἐγὼ ἀποστέλλω τὸν ἄγγελόν μου πρὸ προσώπου σου, ὃς κατασκευάσει τὴν ὁδόν σου*, während es nach dem Urtexte und LXX heissen müsste: *μου*.

2) Vgl. Mc 911 die Frage der Jünger Jesu nach Erklärung der Lehre der Pharisäer und Schriftgelehrten, dass Elias zuerst kommen müsse. Sowohl wegen des Zusammenhanges der Unterhaltung, in welcher die Jünger diese Frage stellen, als auch weil wir sonst wissen, dass gerade die Pharisäer und Schriftgelehrten die Messiasvorstellung pflegten, ist anzunehmen, dass die gemeinte pharisäische Lehre sich auf ein Kommen des Elias vor dem Messias (nicht vor Gott selbst) bezog. Vgl. auch Justin, Dial. c. Tryph. c. 8 und 49, wo die jüdische Erwartung mitgeteilt wird, dass der Elias den Messias salben werde.

neinung der an den Täufer gerichteten Frage, ob er der Messias sei, schliesst die weitere Frage, ob er der Prophet sei, nicht aus. Doch wäre es gewiss verkehrt, anzunehmen, dass wenn mit Bezug auf den Täufer oder auf Jesus die verschiedene Möglichkeit erwogen wurde, ob er der Prophet oder ob er der Messias sei, jedenfalls die allgemeine Voraussetzung gegolten habe, es müsse in der Endzeit sowohl ein Prophet als auch der Messias auftreten. Vielmehr stand die Erwartung des Propheten zunächst in einem sozusagen konkurrierenden Verhältnis zu der des Messias. Die Einen, welche sagen: »dieser ist wahrhaftig der Prophet«, und die Anderen, welche sagen: »dieser ist der Messias« (Joh 7 40f.), haben nicht dasselbe, sondern ein etwas verschiedenes Bild von der Gestaltung der Endzeit, als deren Herbeiführer sie Jesum betrachten ¹⁾. Wenn also auch die Schriftgelehrten zur Zeit Jesu schon die ursprünglich verschiedenartigen Vorstellungen durch Addition mit einander zu vereinbaren gewöhnt waren, so werden doch im Volke selbst die verschiedenartigen Vorstellungen noch mannigfach neben einander hergegangen sein. Die Messiaserwartung war unter den Juden zur Zeit Jesu ohne Zweifel weit verbreitet; aber ganz allgemein und allen Zweifeln entzogen war sie nicht. Fest stand die allgemeine Erwartung der heilvollen Endzeit durch Gottes Veranstaltung; aber die besonderen Vorstellungen über die Vermittlung oder Vorbereitung dieser Heilszeit durch die Sendung einer oder mehrerer menschlicher Persönlichkeiten unterlagen einem Schwanken.

3. Der zweite beachtenswerte Punkt bei der Ausgestaltung der religiösen Hoffnungen der damaligen Juden betrifft das Verhältnis der persönlichen Heilshoffnung zu der nationalen. Für das fromme Bewusstsein der älteren Zeit bildete dieses Verhältnis kein besonderes Problem. Denn einerseits reichte die religiöse Hoffnung des Einzelnen nicht über die Grenzen des

1) In der Angabe Joh 6 14f., dass nach der wunderbaren Speisung die Leute über Jesus geurteilt hätten: »dieser ist wahrhaftig der Prophet, welcher in die Welt kommt«, und ihn dann hätten zum König machen wollen, scheint der kommende Prophet mit dem Messias identisch gedacht zu sein. Ganz sicher ist freilich diese Identifizierung auch hier nicht.

gegenwärtigen irdischen Lebens hinaus; andererseits bezog sich die durch die prophetische Verkündigung genährte Volkshoffnung nicht auf eine unbestimmt ferne Zukunft, sondern auf die jeweils nahe bevorstehende Zeit. Das Heil, das die einzelnen Frommen für sich selbst von Gott erwarteten, bestand im Wohlergehen auf Erden, im friedlichen Bestande des eigenen Besitzes, in langer, vor plötzlicher Hinwegraffung bewahrter Lebensdauer, im kraftvollen und gesegneten Fortleben der Kinder und Kindeskinde. Die von den Propheten in nahe Aussicht gestellte Heilszeit des Volkes aber, wo durch das Gericht Gottes alle Frevler im Volke vernichtet und alle äusseren Feinde und Unterdrücker des Volkes besiegt sein würden und wo dann unter dem Walten Jahvehs, beziehungsweise unter der Herrschaft des davidischen Friedensfürsten, Wohlstand und Glück in reichstem Masse und in ungestörtem Bestande erblühen würde, schloss jenes erwartete Heil der Einzelnen vollständig ein (vgl. z. B. Am 9^{13ff.} Hos 2^{20ff.} 14^{6—8.} Jes 11^{6—9.} 35^{5ff.} Mich 4^{3f.} Jer 31^{10—14.} Ez 28^{25f.} 34^{11—16.}). Allein das erfahrungsmässig so häufige Missverhältnis zwischen der Frömmigkeit und dem irdischen Lebensglück der Einzelnen blieb ein Problem, dessen befriedigende Lösung auch den Weisen und Dichtern bei Beschränkung des Blickes auf das gegenwärtige irdische Leben nicht möglich war. Je mehr nun auch die bisherige Verzögerung der nationalen Heilserwartung von Generation zu Generation dem Volke zum Bewusstsein kam und je mehr die lebendige Zuversicht auf den baldigen Eintritt der neuen Weltperiode einer Betonung der Vorzeichen, deren Erfüllung dem Beginne dieser neuen Weltperiode noch vorangehen müsse, Platz machte (vgl. Sibyll. III, 796—805; IV Esr 5^{1—13,} 6^{11—28.}), desto grösser wurde das religiöse Bedürfnis, die individuelle Heilshoffnung von dem Zusammenhange mit dem gegenwärtigen irdischen Leben abzulösen. Es ist wohl der grösste Fortschritt, den das religiöse Bewusstsein des nachexilischen Judentums aufzuweisen hat, dass man anfang, eine Lösung der grossen Rätsel des Diesseits vom Jenseits zu erwarten, wo sich die volle Gerechtigkeit Gottes den Frommen wie den Gottlosen gegenüber bewähren werde. Einerseits rechnete man auf eine Vergeltung gleich nach dem Tode, indem die Seelen in der Scheol

an verschiedene Orte sei es der Seligkeit, sei es der Pein gelangen würden (Henoch 22; IV Esr 7^{75—99}). Andererseits erwartete man auch eine dereinstige Auferweckung der Frommen aus der Scheol zum »ewigen Leben« (Dan 12². Henoch 51 ff. 91¹⁰. 92³. 100⁵. 103^{1—4}. Ps. Sal 3¹². 13¹¹. 14^{3f}. 15¹³. Apc. Baruch syr. 30^{50f}. IV Esr. 7³²). Der Widerspruch der Sadducäer gegen die pharisäische Auferstehungslehre beweist, dass zur Zeit Jesu wenigstens von einem Teile des Volkes diese Ausgestaltung der individuellen Heilshoffnung noch als eine Neuerung empfunden wurde. Aber die Mehrheit des Volks hatte damals gewiss den Glauben an die Auferstehung der Gerechten sich angeeignet.

Die Auferstehungshoffnung trat der nationalen Reichshoffnung Israels, der messianischen Hoffnung, zunächst nicht getrennt gegenüber, sondern bezog sich vielmehr auf die Teilnahme an ihrer Erfüllung: die Gerechten sollten zum leiblichen Leben auf Erden wieder erweckt werden, um die messianische Heilszeit des Volkes mit zu geniessen ¹⁾. Durch die Verknüpfung mit dieser Hoffnung auf die Auferstehung der Gerechten konnte die messianische Volkshoffnung noch eine bedeutsame Erhöhung ihres Inhaltes gewinnen. Es war doch nicht denkbar, dass die Frommen, welche einmal aus der Scheol befreit waren, zuletzt ihren Heilsstand wieder verlieren und noch einmal dem Tode verfallen würden. So konnte die Hoffnung, welcher der prophetische Verfasser von Jes. 24—27 einen grossartigen Ausdruck geliehen hat: dass in dem zukünftigen Heilszustande Gott auch den Tod auf ewig vernichten werde, um allem Leid ein Ende zu machen (25⁸. 26¹⁹), zur vollen Geltung gelangen. Nicht nur das messianische Reich als Ganzes konnte in unvergänglicher Dauer vorgestellt, sondern die Teilnahme an ihm konnte auch für alle einzelnen Glieder desselben unmittelbar als Genuss ewigen Lebens gedacht werden. In diesem Sinne konnte das Hoffnungsheil des einzelnen Frommen, auch sofern es sich auf eine Auferstehung aus dem Tode bezog, ganz durch die messianische Hoffnung des Volkes mit umfasst bleiben.

Aber freilich war dies nicht die einzige Form, wie sich die

1) Vgl. Schürer a. a. O. II³, S. 543, Anm. 52.

Hoffnung des Auferstehungslebens der einzelnen Frommen mit der nationalen Heilserwartung auseinandersetzen konnte. Einerseits widerstrebte die überlieferte Vorstellung von dem messianischen Heilsreiche einer solchen Ausweitung, wie sie dem individuellen Heilsbedürfnisse ganz entsprechend war. Denn dieses messianische Reich war doch immer als ein wesentlich irdisches und, wenn auch als ein wunderbar hergestelltes und in wunderbarer Dauer erhaltenes, so doch nicht als ein absolut der irdischen Beschränktheit entzogenes vorgestellt worden. Auch das altüberlieferte Prädikat seiner Ewigkeit war nur in dem Sinne eines unabsehbar langen Bestandes, nicht im strengen Sinne der absoluten Unvergänglichkeit gemeint. Andererseits strebte die Idee von der Vergeltung nach dem Tode und von der Auferstehung aus der Scheol nach einer Erweiterung über die Schranken hinaus, welche durch ihre Beziehung bloß auf die Teilnahme der Gerechten an dem messianischen Heilsreiche gegeben war. War einmal der Gedanke erfaßt, dass die frommen Israeliten in dem gegenwärtigen irdischen Leben nicht die ganze und eigentliche Vergeltung für ihre Gerechtigkeit fänden, sondern dereinst beim Anbruch der neuen Zeit durch Gott aus dem Tode zur Teilnahme am ewigen Heilsgenusse wiedererweckt würden, so war es ein ungemein naheliegender Gedankenfortschritt, ganz universell für die Menschen, die insgesamt für ihr Thun Gott Rechenschaft zu geben hätten, eine Auferstehung aus der Scheol zu einem letzten, über das endgültige Leben oder Verderben des Einzelnen entscheidenden Gerichte anzunehmen.

Passte aber diese Vorstellung von einer allgemeinen Todtenauferstehung und einem allgemeinen Weltgerichte noch in den Rahmen der nationalen Erwartung der Aufrichtung des messianischen Reiches auf Erden? Es ist leicht verständlich, dass, soweit die eben bezeichneten Betrachtungen massgebend waren, ein Auseinanderfallen der individuellen und der nationalen Heilshoffnung eintrat. Die Hoffnung auf die Verwirklichung des messianischen Reiches, auf das ganze wunderbare Glück, welches dieses Reich für die israelitische Nation bringen sollte, blieb bestehen. Dieses Reich wurde von der Dauer einer Weltperiode vorgestellt. Aber dann würde es aufhören. Und dann

erst würde mit dem Untergange der ganzen gegenwärtigen Welt, mit der allgemeinen Todtenauferstehung und dem grossen Weltgerichte Gottes die volle Verwirklichung der persönlichen Heilshoffnung der Einzelnen, die Verleihung des ewigen seligen Lebens an sie eintreten. In dieser zweiseitigen Gestalt erscheint die Erfüllung der Heilshoffnungen in der Endzeit in der syrischen Baruchapokalypse (K. 28—30. 40. 50f. 72—74) und in IV Esra (7^{26—44}), zwei Schriftwerken, welche zwar erst aus dem Schlusse des ersten Jahrhunderts n. Chr. stammen, gewiss aber auch schon für die zur Zeit Jesu unter den Juden verbreiteten Vorstellungen als Zeugnisse gelten können. Es war ja nun freilich möglich, diese Betrachtungsweise mit jener anderen, nach welcher die Heilshoffnung der Einzelnen ganz in der Hoffnung auf das messianische Reich aufging, so zu vereinbaren, dass man schon eine erste Auferstehung der Gerechten zur Teilnahme am messianischen Reiche auf Erden, und dann nach Ablauf dieser messianischen Periode die allgemeine Todtenauferstehung mit dem Weltgericht annahm. Diese Kombination, wie sie in unserer neutestamentlichen Apokalypse (K. 20) vorliegt, mag unter den damaligen Juden häufig vertreten gewesen sein. Aber durch sie wurde die prinzipielle Unabhängigkeit der persönlichen Heilshoffnung von der nationalen messianischen Heilserwartung nicht aufgehoben. Denn das persönliche Hoffnungsheil des Einzelnen reichte über das Heil der messianischen Zeit hinaus. Dieses letztere erschien nur als die Vorstufe zu jenem. Wie bei dieser Anschauung die messianische Hoffnung im allgemeinen an religiöser Bedeutung verlor, da sie nicht mehr das höchste Heilsideal der Frommen darstellte, so wurde insbesondere auch die Bedeutung des messianischen Königs wesentlich herabgedrückt. Denn er erschien nicht mehr als der Vertreter Gottes für diejenigen Funktionen, welche den eigentlichen, definitiven Heilsbesitz der Frommen begründeten. Von seinem Gerichte und von dem Heilsreiche, das er aufrichtete, waren ja das letzte grosse Gottesgericht und der höchste himmlische Heilszustand der Frommen noch unterschieden. Wenn also zur Zeit Jesu die Hoffnung auf das Heil der messianischen Zeit auch für viele Juden gewiss noch ihren ursprünglichen religiösen Wert behauptete, sofern von ihnen eben dieses nationale Heil auch

als Inbegriff des höchsten Hoffnungsheiles der Einzelnen verstanden wurde, so gab es doch auch eine solche fortgeschrittene Anschauung, für welche diese messianische Heilshoffnung zwar nicht überhaupt ihre Geltung, wohl aber ihren alten religiösen Wert einzubüssen in Gefahr stand, weil sie dem über die Grenzen des irdischen Lebens und überhaupt der irdischen Beschränktheit hinausstrebenden individuellen Heilsbedürfnisse nicht mehr zu genügen schien.

4. Noch auf eine weitere Verschiedenheit in der Ausgestaltung der religiösen Hoffnungen der Juden, welche bei der dogmatischen Überlieferung dieser Hoffnungen vielleicht am wenigsten Beachtung fand, aber für die Anknüpfung der Predigt Jesu gerade von besonderer Wichtigkeit war, müssen wir unseren Blick lenken: auf den verschiedenen Sinn und Ton, mit dem die sittlich-religiöse Bedingtheit und Beschaffenheit des zukünftigen Heilzustandes hervorgehoben wurde. Bei den Propheten der älteren Zeit war der Heilszustand der Endzeit immer so vorgestellt, dass in ihm die religiöse Gemeinschaft zwischen Jahveh und seinem Volke in idealer Vollkommenheit verwirklicht erschien. Der stete Refrain der Schilderungen dieser Heilszeit lautet, Israel werde dann das Volk Gottes und Jahveh werde der Gott Israels sein (Hos 2²⁵. Jer 24⁷. 30²². 31³³. 32³⁸. Ez 11²⁰. 34^{30f}. 36²⁸. 37²⁷. Zch 8³). Wie sich das ideale Verhältnis zwischen Gott und dem Volke einerseits darin bewähren sollte, dass Gott dem Volke reichstes Heil, Wiederaufrichtung seiner zerfallenen Herrschaft, Sammlung seiner zerstreuten Glieder, gesicherten Frieden und mühelosen, glänzenden Wohlstand verleihen würde, so andererseits darin, dass das Volk in vollkommener Treue an Gott festhalten, in wahrer Gerechtigkeit seinem Willen entsprechen und ein Mittler der rechten Gotteserkenntnis und Gottesverehrung auch für die übrigen Völker werden würde. Den Ausführungen des wunderbaren politischen und sozialen Glückes der Endzeit steht die Hervorhebung der Heiligkeit, der sittlichen und religiösen Reinheit der Teilnehmer an dieser Heilszeit zur Seite (vgl. Hos 3⁵. Jes 11⁹. Mch 4⁵. 5^{11—13}. Zph 3^{12f}. Jer 3^{16f}. 31^{31—34}. Jes 45^{23—25}. 54¹⁴. 60²¹. 26². Zch 8³). Der Wert, der auf diesen sittlich-religiösen Charakter der Heilszeit gelegt wurde, ist be-

sonders an zwei Punkten erkennbar. Erstens daran, dass die Teilnahme an dem Heilszustande an die Bedingung wahrer Gerechtigkeit beziehungsweise ernstlicher Busse geknüpft und dass betont wurde, das göttliche Gericht, welches dem bisherigen bestimmungswidrigen Zustande ein Ende machen und die Basis für den neuen Heilszustand herstellen sollte, werde nicht nur über die heidnischen Völker, sondern in erster Linie auch über das Volk Israel selbst ergehen, weil und soweit dasselbe gegen Gott untreu und ungehorsam sei (Am 24ff. 5¹⁸—6¹⁴. 8^{1ff}. 9⁷—10. Hos 5—10. Jes 25—41. 5^{1ff}. Mch 13—7. Zph 1. Jer 2—6. 25¹—20. Ez 4—16. Jes 65¹—15. 66¹⁵—24. Mal 2¹². 3¹—21). Zweitens daran, dass die sittlich-religiöse Rechtschaffenheit des Volkes in der Endzeit auch selbst mit zu den göttlichen Heilsgaben dieser Zeit gerechnet wurde, als gewirkt und erhalten durch den innerlich reinigenden und erneuernden Geist Gottes. So schreibt Jesaja, dass der Geist ausgegossen sein werde aus der Höhe und Recht und Gerechtigkeit im Lande wohnen werden (32^{15f}). Nach Jeremja wird Jahveh sein Gesetz den Israeliten in ihr Inneres geben und in ihren Sinn schreiben, so dass sie nicht mehr einander Jahveh erst erkennen lehren werden, sondern alle, klein und gross, Jahveh erkennen werden (31³¹—34); er wird ihnen einen einigen Sinn und einen einigen Wandel zu steter Gottesfurcht geben (32^{39f}). Nach Ezechiel wird Jahveh sie reinigen von aller Unreinigkeit, wird ihnen einen einträchtigen Sinn und einen neuen Geist geben, wird ihren steinernen Sinn aus ihrem Leibe nehmen und ihnen einen fleischernen Sinn geben, damit sie in seinen Ordnungen wandeln und seine Rechte bewahren und bethätigen (11^{19f}. 36²⁵—29). Auch bei den nachexilischen Propheten kehrt diese Verheissung von den Heilswirkungen des göttlichen Geistes in der Endzeit wieder. Deuterjesaja verkündet, dass Jahveh seinen Geist über alle Israeliten ausgiessen werde (44³) und dass alle Einwohner Jesusalems von Jahveh belehrt sein werden, zu ihrem Heile und zu ihrer Gerechtigkeit (54^{13f}). Joel verheisst, dass in jenen Tagen der Geist Gottes über alles Fleisch, über die Alten und die Jungen, auch über Knechte und Mägde ausgegossen sein wird, so dass alle prophetisch reden und schauen (3^{1f}). Deuteriosacharja schreibt, Jahveh werde dann

auf die Bewohner Jerusalems einen Geist der Gnade und des Flehens ausgiessen (12¹⁰); alle Sünde und Unreinigkeit werde bei ihnen abgewaschen, aller Götzendienst und alles falsche Prophetentum vertilgt werden (13^{1—6}).

Wie stand es in dieser Beziehung mit den eschatologischen Hoffnungen zur Zeit Jesu? Gewiss wurde immer im allgemeinen die sittlich-religiöse Bedingtheit und Beschaffenheit des erwarteten Heilszustandes vorausgesetzt. Es galt als selbstverständlich, dass das Volk Israel in diesem Heilszustande in rechter Gerechtigkeit den Willen Gottes erfüllen würde und dass auch die auswärtigen Völker, auf welche sich die Wirkung der Heilszeit miterstrecken würde, der Gottesverehrung Israels angeschlossen sein würden. Aber diese Gerechtigkeit des Volkes in der Endzeit konnte doch mit sehr verschiedenem Ernste aufgefasst werden, und diese Verschiedenheit war für den Charakter des ganzen Hoffnungsbildes viel bedeutsamer als die Verschiedenheit, ob die Heilsgüter der Endzeit mehr oder weniger natürlich oder übernatürlich, von irdischer oder von himmlischer Herkunft, von sinnlicher oder von übersinnlicher Beschaffenheit vorgestellt waren.

Dass auch im Zeitalter Jesu bei manchen Juden die Zukunftshoffnungen noch von demselben sittlichen Ernste getragen waren, welcher die Anschauungen der früheren Propheten durchwaltete, dafür ist uns ein schönes Zeugnis erhalten in dem Psalter Salomos, in eben jener Darstellung der Endzeit, welche auch am ausführlichsten das Bild des messianischen Königs als Vertreters Gottes zeigt und das messianische Heil zugleich als Inbegriff des höchsten persönlichen Hoffnungsheiles der Einzelnen auffasst. Im Ps. 17 wird zuerst das Unheil hervorgehoben, das bisher geherrscht hat. Der Heide hat Frevel gegen das Land und seine Bewohner geübt. Aber auch die Israeliten selbst haben sich vergangen; niemand unter ihnen übte Erbarmen und Treue. Demgemäss wird dann das Gericht erwartet: Gott wird gebeten, den Sohn Davids als König Israels erstehen zu lassen und ihn mit Kraft zu gürteln, dass er Jerusalem reinige von den Heiden, die es zertreten, und die Sünder zurechtweise ob ihres Herzens Gedanken. Unter diesen »Sündern« sind auf Grund der vorangegangenen Anklage die ungerechten

Bundeskinder in Israel zu verstehen. Hierauf folgt die Schilderung des Heilszustandes, den der Messias vermitteln soll, und zwar so, dass auf die sittlich-religiöse Seite der volle Ton fällt. »Dann wird er (der Messias) ein heiliges Volk zusammenbringen, das er mit Gerechtigkeit regiert und wird richten die Stämme des vom Herrn seinem Gotte geheiligten Volks. Er lässt nicht zu, dass ferner Unrecht in ihrer Mitte weile und niemand darf bei ihnen wohnen, der um Böses weiss. Denn er kennt sie, dass sie alle Söhne ihres Gottes sind. Und er verteilt sie nach ihren Stämmen über das Land und weder Beisasse noch Fremder darf künftig unter ihnen wohnen. Er richtet die Völker und Stämme nach seiner gerechten Weisheit. Und er hält die Heidenvölker unter seinem Joche, dass sie ihm dienen; und den Herrn wird er verherrlichen offenkundig vor der ganzen Welt und wird Jerusalem rein und heilig machen, wie es zu Anfang war, so dass Völker vom Ende der Welt kommen seine Herrlichkeit zu sehen, bringend als Geschenk ihre erschöpften Söhne, und um zu schauen des Herrn Herrlichkeit, womit sie Gott verherrlicht hat. Er aber herrscht als gerechter König, von Gott unterwiesen, über sie, und in seinen Tagen geschieht kein Unrecht unter ihnen, weil sie alle heilig sind und ihr König der Gesalbte des Herrn ist. — — Und er ist rein von Sünde, dass er herrschen kann über ein grosses Volk, in Zucht halten die Obersten und wegschaffen die Sünder mit mächtigem Wort. Auch wird er nie in seinem Leben straucheln gegen seinen Gott; denn Gott hat ihn stark gemacht an heiligem Geist und weise an verständigem Rat mit Thatkraft und Gerechtigkeit. So ist des Herrn Segen mit ihm voll Kraft, und er wird nicht straucheln. Seine Hoffnung steht auf den Herrn: wer vermag da etwas gegen ihn? Mächtig von That und stark in der Furcht Gottes hütet er des Herrn Heerde treu und recht und lässt nicht zu, dass eines von ihnen auf ihrer Weide strauchle. Gerade leitet er sie alle, und unter ihnen ist kein Übermut, dass Gewaltthat unter ihnen verübt würde. Das ist der Stolz des Königs Israels, den Gott erkoren, ihn über das Haus Israel zu setzen, dass er es zurechtweise¹⁾. Ohne Zweifel verstand der

1) Nach der Übersetzung von Kittel in Kautzsch, Apokryphen und Pseudepigraphen des AT.

Psalmist die Gerechtigkeit und Heiligkeit des Volkes der Endzeit ganz im jüdisch-pharisäischen Sinne, wesentlich anders wie die von Jesus gelehrt Gerechtigkeit. Aber das Bedeutsame ist, dass er überhaupt mit solchem Ernste die ethische Bedingtheit der Teilnahme an dem messianischen Heile und mit solchem Interesse den idealen Bestand der Gerechtigkeit in der messianischen Zeit hervorhebt. In dieser Beziehung steht seine Schilderung der Verkündigung Jesu näher, als irgend eine andere Zukunftsschilderung in der jüdischen Litteratur des Zeitalters Jesu. Auch ist bemerkenswert, dass jener Gedanke der früheren Propheten, der vollendete Bestand der Gerechtigkeit des Volkes in der Endzeit werde durch die Wirkung des göttlichen Geistes hergestellt werden, in diesem Psalm wenigstens darin einen Ausdruck findet, dass der Messias durch den Geist Gottes mit der Stärke und Weisheit erfüllt ist, die ihn zum rechten Hersteller und Hüter der Gerechtigkeit des Volkes geeignet macht. Vgl. auch die an ältere prophetische Aussprüche sich anschliessende Charakteristik der Endzeit im Lib. Jubil. 123—25.

Aber die Hoffnung auf den zukünftigen Heilszustand hatte keineswegs überall diesen ernsten sittlich-religiösen Charakter. Von der grossen Masse der Juden wurde die Gerechtigkeit, die als Bedingung der Teilnahme an der Erfüllung der nationalen Hoffnung Israels und als Merkmal dieses erhofften Endzustandes selbst galt, in einem sehr äusserlichen Sinne aufgefasst. Man fand das Wesentliche dieser Gerechtigkeit in der durch die Beschneidung hergestellten nationalen und religiösen Zugehörigkeit zu dem Verheissungsvolke und in der korrekten Beteiligung an seiner kultischen und zeremonialen Gesetzlichkeit. Man betrachtete deshalb das Gericht, das die Heilszeit des Volkes einleiten sollte, als ein nur über die heidnischen Völker, die bisherigen politischen Unterdrücker Israels, ergehendes, ohne an die Notwendigkeit seines reinigenden Bezuges auch auf die Glieder des Bundesvolkes selbst zu denken. Und man betonte in der Schilderung der herrlichen Endzeit nur die wunderbare äussere Erhebung, die politische Macht und Herrschaft, das Glück und den Wohlstand des Volkes, ohne auf seine sittlich-religiöse Erneuerung und Vollendung in diesem Endzustande Wert zu legen. Ein deutliches Beispiel für diese Auffassung

bietet die *Assumptio Mosis* (c. 10). Ihre Darstellung der Endereignisse ist bezeichnend gerade wegen dessen, was sie nicht enthält. Es wird geschildert, wie sich der Himmlische von seinem Herrschersitze erhebt mit Grimm um seiner Kinder willen. Er wird die Heiden züchtigen und ihre Götzen vernichten. Dann wird Israel glücklich sein, und auf den Nacken und die Flügel des Adlers treten. Gott wird es erhöhen und am Sternenhimmel schweben lassen; und es wird von oben herab seine Feinde auf Erden erblicken und sich freuen und Dank sagen. Vgl. auch die Schilderung der Endzeit in dem älteren Bestande der Sibyllinischen Orakel (III, 652—795).

5. Die energische Betonung der sittlich-religiösen Seite der Zukunftshoffnung war das charakteristische Moment in der Predigt des Mannes, der kurz vor Jesus mit dem Bewusstsein eines Propheten (Lc 32) auftrat und das nahe bevorstehende Kommen des Messias verkündigte: Johannes des Täufers. Die Vorstellung des Täufers von dem Wesen der von Gott geforderten Gerechtigkeit wird im allgemeinen mit der jüdisch-pharisäischen übereingestimmt haben. Wie er selbst in Speise und Kleidung als Asket lebte (Mc 16. Mt 11¹⁸), so thaten es seine Jünger in ihrem Eifer um die Fastenübungen den Pharisäern gleich (Mc 2¹⁸). Jesus beurteilte dieses Verhalten der Johannesjünger als veraltete Gerechtigkeitsübung, die zu der neuen Gerechtigkeit, wie er selbst sie seine Jünger lehrte, nicht passte (Mc 22^{1f.}). Dennoch bezeichnete er die allgemeine Bedeutung der Wirksamkeit des Täufers durch den Ausspruch, dass er »im Gerechtigkeitswege«, d. h. mit der Anweisung zur Gerechtigkeit, gekommen sei (Mt 21³²). Der entscheidende Punkt lag offenbar darin, dass der Täufer die zur Teilnahme an dem bevorstehenden messianischen Reiche notwendige Gerechtigkeit mit einem solchen sittlichen Ernste auffasste und forderte, wie er der grossen Menge der damaligen Juden fremd war. Ihrem seichten Gerechtigkeitsdünkel trat er mit strafender Busspredigt entgegen.

Nach dem Logiastücke Mt 37—10. 12. Lc 37—9. 17¹) hat er

1) Nach Mt 37 richtete sich diese Strafrede des Täufers speziell an »viele der Pharisäer und Sadducäer«, nach Lc 37 aber an die Volks-

die zu ihm hinausziehenden jüdischen Volksschaaren als Otternbrut angeredet, so ihr innerliches Erfülltsein von dem Gifte der Sünde trotz des gleissenden äusseren Scheines hervorhebend. Ihre Meinung, dass sie als Abrahamiden vor dem bevorstehenden Gerichte der Endzeit gesichert seien, wies er zurück. Vielmehr liege die notwendige Bedingung für die Teilnahme an dem Verheissungsheile darin, dass sie eine der Busse entsprechende Frucht hervorbrächten, d. h. die Abkehr ihrer Gesinnung von der Sünde praktisch bethätigten. Die letzte Frist zur Leistung dieser Bedingung sei jetzt gegeben. Denn schon nahe der Messias als Bringer des Gerichtsfeuers. Er werde auf seiner Tenne (d. h. nach dem Zusammenhange: auf dem Boden des Volkes Israel) die Sichtung vollziehen, den Weizen einsammeln, aber die Spreu für immer verbrennen. Nach Mc 14—8 predigte er eine Taufe der Busse zur Sündenvergebung und verkündete er den Stärkeren, der nach ihm kommen werde, als Bringer einer Taufe im heiligen Geiste. Die Untertauchung im Wasser ist eine Busstaufe, sofern die unter Bekenntnis der Sünden (V. 5) vollzogene äusserliche Abwaschung den Entschluss zur Reinigung der Gesinnung symbolisch zum Ausdruck bringt. Auf Sündenvergebung aber zielt diese Busstaufe insofern ab, als Gott bei denjenigen Israeliten, bei denen er den neuen Entschluss zur Erfüllung seines Willens wahrnimmt, die bisherige Sünde gnädig ausser Betracht setzen soll, um sie nunmehr als rechte Glieder seines Bundesvolkes zu betrachten und ihnen durch den nahenden Messias das seinem Bundesvolke bestimmte

schaaren im allgemeinen. Gewiss sagte die Quelle das Letztere. Mt. änderte, weil er vorher in V. 5f. die (von Lc. weggelassene) Angabe Mc 15 wiedergegeben hatte, dass die ganze zum Täufer hinausgeströmte Volksmenge sich unter Sündenbekenntnis hätte taufen lassen. — Zu bezweifeln ist, dass die Exemplifizierung der Bussforderung des Täufers Lc 310—14, zu welchem Abschnitte Mt. keine Parallele hat, aus der Quelle stammt. In dieser wird der Ausspruch über den Gerichtsvollzug des Messias Mt 312. Lc 317 die Fortsetzung der Gerichtsandrohung Mt 310. Lc 39 gebildet haben. Vermittelt muss diese Fortsetzung gewesen sein durch die Aussage, dass der »Kommende« in Feuer kommen (oder taufen) werde. Deshalb haben sowohl Mt (312) als auch Lc (316) zu der aus Mc 18 übernommenen Verheissung der Geistestaufe des kommenden Stärkeren das καὶ πῦρ hinzugesetzt.

Heil zu verleihen. Es ist charakteristisch, dass der Täufer dieses Heil der Endzeit als eine Taufe in heiligem Geiste bezeichnet, d. h. die Begabung mit der göttlichen Geisteskraft, welche die alten Propheten als Mittel zur Herstellung und Bewahrung der Gerechtigkeit der Gemeinde und des Königs der Endzeit verheissen hatten, als das Wichtigste des messianischen Heiles hinstellt. Auch hierin erhebt er sich über das Niveau der vulgären jüdischen Zukunftshoffnung, welche den Blick auf die zu erwartende wunderbare äussere Herrlichkeit und Glückseligkeit der messianischen Zeit spannte, aber die von den älteren Propheten verheissenen Heilsgaben innerer Art ausser Betracht zu lassen pflegte. Der Täufer schloss sich in diesem Punkte, ebenso wie in seiner Androhung des messianischen Gerichtes auch für die Glieder des Verheissungsvolkes selbst, im Gegensatze zu den veräusserlichten Hoffnungen seiner Zeitgenossen wieder an die tiefere religiöse Auffassung der alten Propheten an.

Der beschränkte Erfolg des Täufers zeigt nun auch, wie wenig diese ernste Betonung der sittlich-religiösen Bedingtheit und Beschaffenheit des messianischen Heiles dem Geschmacke der Majorität seiner Volksgenossen entsprach. Mc. berichtet freilich (15), dass die Bewohner der ganzen Landschaft Judäa und alle Jerusalemiten zu dem Täufer hinausgezogen und unter Bekenntnis ihrer Sünden von ihm getauft seien. Aber diese Angabe ist doch einzuschränken nicht nur mit Rücksicht auf die spätere Mitteilung Mc 11^{30—33}, dass zwar die Volksmenge den Täufer für einen wirklichen Propheten gehalten habe, die geistlichen Spitzen des Volkes aber (vgl. V. 27) sich dieser Anerkennung entzogen hätten, sondern namentlich auch mit Rücksicht auf die Äusserungen Jesu selbst in betreff der Aufnahme des Täufers seitens seiner Volksgenossen. In der in den Logia überlieferten Rede über den Täufer Mt 11^{7—19}. Lc 7^{24—35} nimmt Jesus zwar Bezug auf das Hinausströmen der Juden in die Wüste, um sich den Johannes anzuschauen (Mt 11^{7—9}; Lc 7^{24—26}), erhebt aber zugleich den Vorwurf gegen sie, dass sie den Willen Gottes, der ihnen in der Gerechtigkeitspredigt des Täufers entgegengetreten sei, nicht hätten für sich wirksam werden lassen und sich nicht von ihm hätten taufen lassen, während die Zöllner und Huren seine Taufe angenommen

hätten (Mt 21³²¹). Lc 7^{29f.}). Man habe sich zu dem Täufer verhalten, wie die Kinder auf dem Markte zu den Gefährten, welche nicht nach ihrer Pfeife tanzen wollen; man habe ihn wegen seines asketischen Ernstes gescholten, er sei besessen (Mt 11^{16—18}. Lc 7^{31—33}). Ebenso überliefert Mc. (9¹³) das Wort Jesu, der Elias, der zuerst kommen solle, um Alles wieder in rechten Stand zu bringen, sei auch wirklich gekommen; aber die Menschen hätten ihm gethan, was ihnen beliebte; d. h. statt sich der auf die messianische Zeit vorbereitenden Neuordnung, die den Beruf des Täufers gebildet habe, zu fügen, habe man ihn vielmehr dem eigenen Willen gefügig haben wollen; statt seiner Weisung zu gehorchen, habe man ihn mit Willkür behandelt. Wirklichen Erfolg fand der Täufer also nur bei einem kleinen Kreise. Die grosse Menge und speziell die religiösen Leiter des Volkes beurteilten ihn als einen Mann, der den Anschauungen und Bedürfnissen seiner Zeit nicht gerecht zu werden verstehe. Diese Aufnahme der Predigt des Täufers war von Vorbedeutung für den Erfolg der Wirksamkeit Jesu selbst im jüdischen Volke (Mc 9^{12f.} Mt 11^{18f.} Lc 7^{33f.}).

Unser Überblick über den Stand der religiösen Hoffnungen der Juden zur Zeit Jesu zeigt, dass eine solche einfache Erfüllung dieser Hoffnungen, welche allen vorhandenen Ausgestaltungen des Heilsideales entsprochen hätte, unmöglich war. Wie Motive verschiedener Herkunft und verschiedenen Wertes wirksam gewesen waren, um diesen Hoffnungen eine mannigfaltige Ausprägung zu geben, so bot der Bestand dieser Hoffnungen auch Anknüpfungspunkte für verschiedenartige Weiterbildungen. Wer gewisse dieser Anknüpfungspunkte aufnahm und consequent zur Geltung brachte, musste sich eben deshalb zu anderen, auch auf Überlieferung fussenden und von Vielen wertgeschätzten Ausführungen des Hoffnungsideales in Widerspruch setzen.

1) Dass das Stück Mt 21^{28—32}, welches Mt. in seine Wiedergabe der Verhandlung mit den jerusalemischen Hierarchen Mc 11^{27—12¹²} eingefügt hat, ursprünglich in unser Logiastück hineingehörte und hier den Übergang von den Abschnitte Mt 11^{11—15} zu dem Abschnitte 11^{16—19} bildete, erhellt daraus, dass Lc 7^{29f.} die Parallele zu dem Schlusse jenes Mt.-Stückes ist.

Kap. 3. Die Entwicklung der religiösen Anschauung Jesu.

1. Wie hat Jesus auf dem Boden des Judentums für sich selbst die religiöse Anschauung gewonnen, die er dann öffentlich predigte? Nur Weniges lassen uns die evangelischen Berichte in betreff dieser Vorentwicklung Jesu erkennen. Wir wollen es auch nicht versuchen, diese wenigen Daten so auszuführen, wie es für eine Darstellung der Lebensgeschichte Jesu angemessen wäre. Nur eine kurze Vergegenwärtigung der Hauptmomente ist für uns notwendig, weil sie das Verständnis des Inhaltes der Lehre Jesu fördert.

Zuerst ist das Negative hervorzuheben, dass er jedenfalls nicht als Schüler der pharisäischen Schriftgelehrten, der eigentlichen Träger und Lehrer der herrschenden jüdischen Schriftauslegung und Gesetzmäßigkeit, erzogen ist. Er galt nachmals nicht als Abtrünniger von den pharisäisch-schriftgelehrten Kreisen, wohl aber als Autodidakt (Joh 7¹⁵). Er erweist sich zwar als scharfsichtigen Kenner des Lehrens und Treibens der Pharisäer, der Traditionen und Schriftauslegungen der Schriftgelehrten (vgl. Mc 7^{6—13}. 12^{38—40}. Mt 23. Lc 11^{39—52}), aber doch nur auf Grund der Beobachtung ihrer Grundsätze im Verkehre oder der Bekanntschaft mit ihren Lehrvorträgen in den Synagogen. Seine eigene Anschauung war unbeeinflusst von der eigentümlichen religiösen Richtung, in welcher die Pharisäer und Schriftgelehrten die alttestamentliche Religion auffassten und fortbildeten, seine eigene Lehrweise frei von der Methode, welche jene bei ihrem Forschen und Lehren anwandten. Ebenso können wir mit Sicherheit sagen, dass er sich nicht unter essenischen Einflüssen entwickelt hat. Die Meinung, dass er den Kreisen der Essener nahe gestanden habe, konnte nur bestehen, so lange man über die eigentlichen Tendenzen der Essener sehr mangelhafte Vorstellungen hatte. Die Verzichtes, die er forderte, haben eine ganz andere Art und andere Motive wie die asketische Weltflucht der Essener.

Diesen negativen Momenten steht das positive gegenüber, dass die Hauptquelle, aus der er den Stoff für die Bildung und Bereicherung seiner religiösen Anschauung schöpfte, direkt die

heilige Schrift war. Aus seiner späteren Stellung zu den »Schriften«: aus seiner gründlichen Kenntniss und originellen Verwertung derselben, aus seinem Festhalten an ihrer göttlichen Autorität trotz der Erkenntniss auch der Unvollkommenheiten ihres Inhaltes, aus seiner Gewissheit, in ihnen die entscheidenden Zeugnisse für seine Lehre und seine Messianität zu haben, können wir auf ihre Bedeutung für die Begründung und Entwicklung seiner religiösen Überzeugung einen Rückschluss machen. Er muss während der Periode seiner Vorentwicklung in den heiligen Schriften gelebt und gewebt haben. Der ganze Segen davon, dass jene Schriften aus der Vorzeit Israels mit den Schätzen religiöser und sittlicher Erkenntniss, welche sie in sich bargen, zum heiligen Kanon gesammelt waren und als höchste autoritative Offenbarungsurkunde galten, bewährte sich bei der Einwirkung dieses heiligen Schrifttums auf Jesus.

Er fand in der Schrift Anderes und Höheres, als was die Juden in ihr zu finden gewohnt waren. Ihm trat in ihr entgegen nicht ein Gott, welcher als erhabener und machtvoller König und Richter nur Vergeltung für die Werke der Menschen üben will und an der äusseren Grösse und Genauigkeit ihrer kultischen und zeremonialen Leistungen sein besonderes Wohlgefallen hat. Ihm offenbarte sich in ihr der himmlische Vater, voll von Gnade und Barmherzigkeit, der Allen, auch den Sündern, seine Gnadengaben mitteilen möchte, der aber auch mit heiligem und auf das innere Wesen gerichteten Ernste die Gutbeschaffenheit und Liebe, welche er selbst bewährt, von den Menschen fordert. Die Elemente zu dieser Gottesanschauung waren in der That im A.T., namentlich in den Psalmen und Propheten, gegeben, aber doch nicht in einheitlicher Zusammenfassung, nicht in konsequenter Durchführung. Sie waren hier untermischt mit andersartigen Elementen, auf welche sich das zur Zeit Jesu unter den Juden herrschende System der äusserlichen, rechtlichen Auffassung des religiösen Verhältnisses und Verhaltens aufbaut hatte. Wie kam es nun, dass Jesus in der Schrift die Offenbarung des väterlichen Liebeswillens Gottes fand und verstand, dass sich ihm die zu dieser Offenbarung gehörigen Elemente zu einem lebensvollen Ganzen zusammenschlossen? Wie kam es, dass er die Überzeugung von der einzigen Wahr-

heit dieser Gottesoffenbarung zu erreichen und festzuhalten vermochte, trotz der andersartigen, in der ganzen Sitte und Denkweise des Volkes festgewurzelten religiösen Überlieferung seiner Zeitgenossen, deren Einflüsse und Anreizungen ihn doch in unzählig vielen Fällen und Formen erreicht haben müssen, und trotz der umfassenden Begründung, welche man für diese herrschende religiöse Anschauung gerade auch der heiligen Schrift entnahm? Gross war ohne Zweifel der anleitende und fördernde Einfluss der Frömmigkeit der Eltern auf die religiöse Entwicklung des Knaben und Jünglings. Wenn es überhaupt neben den sadducäischen Aristokraten, neben den pharisäischen Schriftgelehrten und den durch sie geistig beeinflussten breiten Schichten des Volkes und neben den weltflüchtigen Essenern damals noch andere Kreise im jüdischen Volke gab, Kreise, in denen dankbare, vertrauensvolle Herzensfrömmigkeit und treue und liebevolle sittliche Pflichterfüllung ihre Stätte hatten und ein einfaches und aufrichtiges Forschen in der Schrift Pflege fand, so müssen wir die Eltern Jesu in diesen Kreisen suchen. Die Reaktion, die sich von ihren Anschauungen und ihrem Beispiele aus bei dem Sohne gegen die pharisäische Gesetzhaltigkeit geltend machte, ist gewiss nicht gering anzuschlagen. Aber freilich aus dem Einflusse des Elternhauses allein erklärt sich nicht die ganze Sicherheit, Klarheit und Vollständigkeit, mit der Jesus in der Schrift eine Offenbarung des väterlichen Liebeswillens Gottes fand. Hinzuzunehmen ist, dass er in sich selbst einen eigentümlichen inneren Geistes- und Kraftbesitz trug, den er als eine wunderbare Heilsgabe Gottes, als ein beseligendes Unterpfand der gegen ihn gerichteten zuvorkommenden Vaterliebe Gottes, als einen verpflichtenden und belebenden Antrieb zum kindlichen Gehorsam gegen den Willen Gottes empfand. Das Zeugnis dieses unmittelbar gefühlten göttlichen Besitzes und das Zeugnis der Schrift trafen bei ihm zusammen, machten sich einander verständlich und beglaubigten sich wechselseitig ihre göttliche Bedeutung.

Wir dürfen auf Grund des religiösen Selbstbewusstseins, von dem aus Jesus später urteilte und handelte, behaupten, dass er sich, soweit sein Bewusstsein zurückreichte, immer Gott gegenüber als Sohn gefühlt hat. Gewiss hat sich dieses Sohnesgefühl

bei ihm nur allmählich gebildet, erweitert und vertieft. Aber er hat sich nicht aus einem anfänglichen Stande unter der Gesetzesordnung in knechtischem Geiste Gott gegenüber erst später zu dem Stande in der Gnadenordnung und freien Kindschaft hindurchgearbeitet. Er lebte von Anfang an im Stande und Bewusstsein der Gotteskindschaft. In dieser Beziehung zeigt seine Vorentwicklung den grössten Unterschied von derjenigen des Mannes, welcher nach ihm der begeisterte Apostel des Gnaden- und Kindschaftsevangeliums ward. Dieser Unterschied war nicht nur für die Selbstbeurteilung der beiden Männer, sondern auch für ihre ganze Ausgestaltung der Predigt des Evangeliums von wesentlichstem Einflusse.

Alle diese für die religiöse Entwicklung Jesu bedeutsamen Momente, die wir indirekt aus der Art seiner späteren Lehre und Selbstbeurteilung erschliessen, treten uns zu einem anschaulichen Bilde vereinigt entgegen in der anmutigen Erzählung von dem ersten Festbesuche des Zwölfjährigen im Tempel zu Jerusalem (Lc 2 41—51). Der glühende, unersättliche, alles Andere vergessen lassende Durst des Knaben nach Belehrung aus der heiligen Schrift, wie sie ihm die Lehrer im Tempel ausgiebig bieten zu können schienen; zugleich die für die Hörer wunderliche Originalität seiner Antworten, durch welche er die Selbständigkeit seiner Gedankenrichtung der überlieferten schriftgelehrten Betrachtungs- und Erklärungsweise gegenüber verrät; die ruhige Sicherheit, mit der er seinen Eltern gegenüber von Gott als seinem Vater redet und das Weilen im Hause dieses seines Vaters als selbstverständlich für sich betrachtet; dabei die naive kindliche Unentwickeltheit des Urtheiles, in welcher er sein Verbleiben im Hause des himmlischen Vaters trotz des Fortziehens, des Sorgens und Suchens seiner irdischen Eltern als seine notwendige Pflicht erachtet: alle diese Züge tragen den Stempel der inneren Wahrheit. Wir wissen nicht, aus welcher Quelle Lc. diese Erzählung schöpfte. Aber das dürfen wir sagen, dass sie einen durchaus wahren und natürlichen Eindruck von dem geistigen Leben gewährt, wie es in Jesus am Ausgange seiner Kindheitsentwicklung bestanden haben muss.

2. Während der Periode der öffentlichen Wirksamkeit

Jesu war, wie wir später ausführlicher darzulegen haben, seine Anschauung von dem Vatersein Gottes und sein Bewusstsein, selbst in einem reinen Sohnesverhältnisse zu dem himmlischen Vater zu stehen, die feste Grundlage seiner Gewissheit, dass jetzt das Reich Gottes komme und dass er selbst der Messias in diesem Reiche sei. In der Periode dagegen, die seinem öffentlichen Auftreten voranging, muss ihm diese innere Beziehung, in der seine Erkenntnis des Vaterseins Gottes und sein eigenes Leben in der Gotteskindschaft zu der Aufrichtung des Reiches Gottes und zu seiner Messianität standen, noch verborgen gewesen sein. Gewiss teilte er auf Grund der heiligen Schrift im allgemeinen die Zukunftshoffnungen seines Volkes. Und gewiss hegte er bei seiner besonderen Art die heilige Schrift zu lesen und zu verstehen und bei seiner besonderen Erfahrung von dem, was das eigentliche und beseligendste Glück für den Menschen bilde, auch besondere, von den unter seinen Volksgenossen vorherrschenden Idealen abweichende Vorstellungen darüber, was das Wichtige und Wesentliche an dem erhofften Heilszustande der Endzeit sein werde. Aber die Erkenntnis, dass er selbst von Gott zum Messias des verheissenen Heilsreiches berufen sei, hat nicht schon vor Antritt seines messianischen Berufswerkes lange fertig in ihm gelegen, sie hat sich auch nicht aus langsamen Überlegungen heraus bei ihm entwickelt, sondern sie ist ihm, ebenso wie nachmals dem Paulus die Berufung zum Christen und Apostel, plötzlich und überraschend durch eine wunderbare Offenbarung gegeben worden. Der Unterschied von Paulus lag nur darin, dass für diesen die Offenbarung einen völligen Bruch mit seiner Vergangenheit, mit seiner ganzen bisherigen Anschauungs- und Lebensweise bedingte, während sie für Jesus ein Ziel eröffnete, das in gerader Fortsetzung der bisher von ihm eingehaltenen Richtung lag.

Er erfuhr diese sein messianisches Bewusstsein herstellende Offenbarung, als er dem Rufe Johannes des Täuflers an das jüdische Volk, sich in Busse auf das bevorstehende Kommen des Messias vorzubereiten und zum Zeichen solcher Vorbereitung sich im Jordan taufen zu lassen, gefolgt war. In seiner späteren Beurteilung des Täuflers, den er nicht ansteht, als höher denn einen Propheten, als den verheissenen Elias, als den grössten

der Weibgeborenen ausserhalb des Gottesreiches zu bezeichnen (Mt 11⁹—14. Lc 7²⁶—28. Mc 9¹³), spiegelt sich der mächtige Eindruck wieder, den das Auftreten dieses Mannes auf ihn gemacht hat. Was ihn bei dem Täufer anzog und ergriff, war der von einer charakterfesten, auf alles äussere Wohlleben verzichtenden Persönlichkeit (Mt 11^{7f}. Lc 7^{24f}.) getragene sittliche Ernst seiner Predigt, seine Verwerfung der äusserlichen Gerechtigkeitsübung und Heilserwartung der Juden, seine Aufforderung, durch aufrichtige Busse und entsprechende Bethätigung jetzt noch in der letzten Frist sich vor dem drohenden Strafgerichte Gottes zu schützen, und seine Betonung der Geistestaufe als der wichtigsten Heilsgabe des Messias. Alle diese Punkte der Predigt des Täufers bezeugten sich dem religiösen Urteile Jesu als wahr und mit der alttestamentlichen Gottesoffenbarung übereinstimmend. Sie beglaubigten ihm die prophetische Sendung des Johannes und somit indirekt auch die Wahrheit seiner Verkündigung des unmittelbaren Naheseins des Messias. Während sich die grosse Menge des Volkes und speziell auch die geistlichen Häupter und Lehrer desselben in ihrem Gerechtigkeitsdünkel ablehnend und spottend der Predigt des Täufers gegenüber verhielten, schloss sich Jesus dem Kreise derer an, welche, wenn auch bisher zu den offenbaren Sündern, »Zöllnern und Huren«, gehörig, sich jetzt der durch den Mund des Täufers ergehenden göttlichen Weisung unterwarfen (Mt 11¹⁶—18. 21³². Lc 7²⁹—33). Hätte bei der Busstaufe des Johannes der Hauptzweck in dem Bekennen und Beklagen bisher begangener Sünden gelegen, so müsste man das Hinkommen Jesu zu dieser Taufe verwunderlich finden und könnte darin entweder einen Beweis gegen die unverletzte Reinheit seines religiösen Bewusstseins, oder aber die Äusserung einer gewissen unwahren Bescheidenheit sehen. Aber das, worauf es dem Johannes ankam, war offenbar die Abkehr der Gesinnung von der Sünde zu dem positiven Zwecke der rechten Erfüllung des Willens Gottes. Deshalb ist es durchaus verständlich, dass Jesus nicht nur trotz, sondern gerade wegen seines Bewusstseins, selbst in dem aufrichtigen Trachten nach kindlich gehorsamer Erfüllung des göttlichen Willens begriffen zu sein, sich gedrungen fühlte, die Johannestaufe auch an sich selbst vollziehen zu lassen. Er be-

siegelte damit seinen Entschluss, nur auf die Erfüllung des Willens Gottes bedacht zu sein, und gab dieser seiner sittlich-religiösen Willensrichtung die bestimmte Beziehung auf das vom Täufer verkündete Herannahen des messianischen Heilsreiches, dessen Glied er selbst zu werden wünschte.

In dem Momente, als er sich der Taufe des Johannes unterzog, hat er — nach dem deutlichen und durch den weiteren Geschichtsverlauf bestätigten Berichte des Mc.: er allein, nicht auch der Täufer oder andere Zeugen — die Offenbarung empfangen, welche ihm sein messianisches Bewusstsein verlieh. Ihm wurde die Erkenntnis gegeben, dass der Geist Gottes, dessen Träger und Bringer der Messias sein sollte, ihm selbst verliehen sei, und dass die bedeutsamen Gottesaussagen über den Messias Ps 27 und Jes 42¹, er werde Sohn Gottes und Gegenstand des liebenden Wohlgefallens Gottes sein, nach dem anerkennenden Urteile Gottes auf ihn selbst zutrafen ¹⁾. Wohl hatte sich Jesus auch früher schon als Sohn Gottes und Gegenstand des göttlichen Wohlgefallens gewusst. Neu durch die Offenbarung erweckt wurde jetzt aber in ihm das Bewusstsein des einzigartigen Vorzuges, den er in seinem Sohnesverhältnisse zu Gott besass, und der einzigartigen Bedeutung, die er vermöge dieses Vorzuges für die Begründung des Gottesreiches haben sollte. Bisher hatte er in seiner persönlichen religiösen Anschauung, Erfahrung und Bethätigung, eben weil sie ihm so

1) Die himmlische Stimme Mc 111: »du bist mein Sohn, der geliebte, an dir habe ich Wohlgefallen«, steht sowohl zu Ps 27, als auch zu Jes 42¹ in Beziehung. Das dem Psalm entnommene Urteil: »du bist mein Sohn« dient zum charakteristischen Ersatze für den Begriff des Knechtes Jahvehs an der prophetischen Stelle, während umgekehrt der dieser letzteren entnommene Begriff des Gegenstandes des göttlichen Wohlgefallens zur bedeutsamen Erklärung und Begründung der Sohnesbezeichnung dient. Die Bezugnahme des Wortlautes der Offenbarung an Jesus auf jene alttestamentlichen Stellen, welche nach der herrschenden jüdischen Auffassung auf den Messias zu deuten waren, ist nicht gleichgültig. In ihr ist es begründet, dass Jesus das Offenbarungswort nicht nur als eine Anerkennung seines persönlichen Verhältnisses zu Gott, sondern unmittelbar als eine Bezeichnung seines messianischen Charakters und Berufes verstehen konnte.

einfach, normal und selbstverständlich erschien, keine solche Besonderheit gesehen, welche ihn über die Anderen erhöhe. Jetzt aber erkannte er mit einem Schlage, dass in ihr ein spezifischer Fortschritt über die religiöse Anschauung und Stellung seiner Volksgenossen lag und dass in seiner Person das ideale Verhältnis zwischen Gott und den Menschen, wie es nach den Verheissungen der Schrift in der messianischen Heilszeit Bestand haben sollte, schon eine erste und höchste Verwirklichung gefunden hatte. Das Bewusstsein dieser seiner besonderen Begnadung durch Gott und Vorzugstellung vor den anderen Menschen musste für ihn aber unmittelbar auch die Erkenntnis seiner besonderen Verpflichtung gegen Gott und seines besonderen Berufes für die Menschen einschliessen. Als der Sohn Gottes, an dem sich zuerst und in vollendeter Weise das verheissene Heilsverhältnis zwischen Gott und der Menschheit darstellte, musste er der Messias sein, welcher den übrigen Menschen die Erkenntnis und die Verwirklichung eben dieses Heilsverhältnisses zu vermitteln und so die Aufrichtung des verheissenen Reiches Gottes herbeizuführen hatte.

3. Der wunderbar plötzlich empfangenen Gewissheit seiner Messianität folgten anfechtende Zweifel. Jesus empfand es als einen in seiner messianischen Berufsbegabung selbst begründeten Pflichtantrieb, sich sogleich und prinzipiell mit diesen Anfechtungen auseinanderzusetzen. Diesen Sachverhalt deutet Mc. durch die Mitteilung an, dass er sofort nach seiner Taufe von dem Geiste, nämlich von eben dem Geiste Gottes, den er bei der Taufe auf sich hatte herabkommen sehen, in die Wüste getrieben sei, wo er vierzig Tage lang, fern vom Verkehre mit Menschen, vom Satan versucht sei (Mc 1²f.). Hätte er schon vor der Taufe eine allmähliche Entwicklung seines Messiasbewusstseins durchgemacht und hätte die Taufe nur die Bedeutung gehabt, diese Entwicklung für ihn selbst abzuschliessen und Anderen die Erkenntnis seiner Messianität zu eröffnen, so würden die Anfechtungen, durch die er sein Messiasbewusstsein durchzukämpfen hatte, in die dem Taufferlebnisse vorangegangene Entwicklung hineingehört haben. In Wirklichkeit folgte die Versuchsperiode der Taufe erst nach, weil Jesu erst bei der Taufe neu und überraschend das messianische Be-

wusstsein geschenkt ward, das er sich dann in innerem Kampfe sichern musste. Das, was ihm solchen Kampf bereitete, weil es ihn an seinem messianischen Berufe wieder irre zu machen drohte, waren diejenigen Seiten des jüdischen und bisher auch von ihm selbst festgehaltenen Messiasbildes, von denen er jetzt erkannte, dass sie nicht verwirklicht werden würden, wenn er selbst in eben dem Sinne und der Geisteskraft, welche ihm bei der Taufe offenbart waren, als Messias auftreten würde. Es waren nicht Vorstellungen und Ideale, welche aus einer bösen, selbstsüchtigen, gottwidrigen Beschaffenheit und Neigung der eigenen Gesinnung Jesu entsprungen wären; — eine Herleitung der Versuchungen aus dem Innern Jesu in diesem Sinne ist gewiss zurückzuweisen. Sondern es waren messianische Vorstellungen und Ideale, welche von aussen her, nämlich aus der herrschenden Anschauungsweise und Überlieferung seiner Volksgenossen, an ihn herangetreten waren, welche er jetzt aber doch insofern in sich trug, als sie ihm bekannt waren und sich ihm vergegenwärtigen konnten, ohne dass es einer äusseren, fremden Vermittlung dazu bedurft hätte. Sie stellten sich ihm entgegen mit dem Scheine der Wahrheit und des Guten, mit dem Scheine des Begründetseins auch auf die heilige Schrift, und sie wurden wegen dieses Scheines für ihn zu wirklichen Versuchungen, deren Überwindung einen Kampf kostete. Indem er sie aber prüfte, erkannte er die unfrohen Prinzipien, die ihnen zu Grunde lagen, und insofern beurteilte und verwarf er sie dann als Versuchungen des Satans.

Die von Mt (41—11) und Lc (41—13) gemeinsam gegebene, also wahrscheinlich den Matthäuslogia entnommene Erzählung von drei versucherischen Angriffen des Teufels auf Jesus, führt uns diesen notwendigen inneren Kampf so charakteristisch vor Augen, dass wir allen Anlass haben, sie gerade auch in ihrer prägnanten bildlichen Einkleidung auf eigene spätere Mitteilungen Jesu an seine Jünger zurückzuführen. Gewiss versteht man die Erzählung nicht recht, wenn man meint, es habe sich in den Versuchungen bei der feststehenden Gewissheit Jesu, dass er der Messias sei, nur um eine Entscheidung über die besondere Art und Weise gehandelt, wie er seine messianische Aufgabe ausführen und seine vorhandenen Wunderkräfte an-

wenden solle. Vielmehr handelte es sich um die Gewissheit seiner Gottessohnschaft selbst in dem besonderen Sinne, der ihm eben bei der Taufe aufgegangen war, d. i. im Sinne der Messianität. Es handelte sich um die Frage, ob er die Kräfte habe und die Ziele erreichen könne, die zum Begriffe des Messias gehörten. Der Messias muss doch irdische Mittel in Händen haben, nicht nur um zu leben, sondern auch um mit der seiner Würde entsprechenden Macht und Herrlichkeit aufzutreten. Wenn Jesus keine solche Mittel besitzt und sie auch nicht zauberhaft herstellen kann, wenn er sich nicht einmal soviel von irdischen Gütern zu verschaffen vermag, um vor persönlicher Entbehnung geschützt zu sein: wie kann er dann der Messias sein wollen? Jesus besiegt diese Versuchung durch den Hinweis auf das Schriftwort (Dtn 8₃), welches die gewöhnlichen irdischen Lebensmittel nicht als die alleinigen gelten lässt, sondern ihnen das lebensschaffende und -erhaltende Willenswort Gottes gegenüberstellt: »der Mensch lebt nicht von Brot allein, sondern von einem jeglichen Wort, das durch den Mund Gottes gehet«. Wenn also ihm als Messias auch alle irdischen Mittel fehlen: sie allein könnten ihm ohne den Willen Gottes doch nicht helfen; und Gott kann ihn mit seinem Schöpferworte wunderbar erhalten trotz Mangels irdischer Mittel. An eben dieses Gottvertrauen knüpft die zweite Versuchung an. Kann er sich denn auf die wunderbare Hülfe Gottes so unbedingt verlassen, dass er sich durch sie in allen irdischen Gefahren, vor allen irdischen Nöten gefeit wüsste, sich also auch von der Zinne des Tempels unverletzt, weil von den Engeln getragen, hinabstürzen könnte? Wenn nicht: wie kann er dann als der Messias auftreten wollen? Jesus stellt der Zumutung, von einer solchen Erprobung der Wundermacht Gottes die Gewissheit seiner Messianität abhängig zu machen, das fromme Urteil entgegen, dass der Mensch Gott nicht herausfordern dürfe (Dtn 6₁₆), dass also das Vertrauen auf Gott ein solches demütiges sein müsse, welches sich dem Willen Gottes unterwerfe, nicht aber die Macht Gottes in den Dienst der eigenen Willkür stellen wolle. Also auch als Messias, dem zu seinem Werke die Macht und der Schutz Gottes zur Seite stehen werden, darf er nicht zu beliebigen Zwecken oder in willkür-

lich herbeigeführten Gefahren die Wunderhülle Gottes in Anspruch nehmen; sie würde ihm versagen und er würde eine Schuld auf sich laden. Aber wird er denn, wenn er ohne irdische Mittel, ohne Sicherheit vor irdischen Gefahren, allein im demütigen Vertrauen auf Gott, sein Werk unternimmt, auch wirklich die messianische Herrschaft aufrichten können? Gewiss nicht eine Herrschaft irdischen Glanzes und Machtbesitzes, nicht eine königliche Herrschaft über irdische Unterthanen, wie sie doch wesentlich mit zu dem überlieferten Messiasideale gehörte. Aber deutlich tritt Jesu nun auch ins Bewusstsein, dass jedes Trachten nach einer Königsherrschaft irdischer Art als ein selbstsüchtiges Verhalten in ausschliessendem Gegensatze stände zu der rechten Gottesverehrung, wie sie dem Liebeswillen Gottes gemäss nicht durch Herrschen über Andere, sondern gerade durch liebevolles Dienen geübt wird (vgl. Mc 10^{42—45}). So kann also die Aufrichtung einer irdischen Königsherrschaft nicht zum Wesen des rechten messianischen Reiches gehören, sondern würde vielmehr im Dienste der Sünde und des Teufels geschehen. Und wo sich Jesu jetzt die Möglichkeit vergegenwärtigt, alle Reiche der Welt zu gewinnen, wenn er dafür seine treue und alleinige Verehrung Gottes preisgeben müsste, übt diese Möglichkeit auf ihn keinen Reiz aus. Die Anfechtungen, die ihm die Gewissheit seines messianischen Berufes rauben wollten, haben da ihr Ende erreicht, wo er durchschaut, dass das letzte Ziel, auf das die versucherischen Gedanken hinweisen: irdische Macht, irdische Herrlichkeit und Herrschaft des Messias, nicht wirklich dem Willen Gottes entspricht und nicht auf dem Wege frommer Verehrung Gottes zu erreichen ist.

Der Ertrag, den die prinzipielle Durchkämpfung der gegen sein messianisches Berufsbewusstsein gerichteten Anfechtungen gleich nach dem Taufvorgange für Jesus hatte, bestand darin, dass er die ihm plötzlich gewordene Gewissheit seines messianischen Berufes zu einem festen eigenen Besitze erwarb. Er unterlag hinfert nicht einer immer neuen Erregung von inneren Bedenken und Zweifeln, als ihm bei der Ausübung seines messianischen Berufes die in dem herrschenden jüdischen Messiasideale begründeten Anfechtungen und Hindernisse auf Schritt und Tritt, seitens seiner Jünger wie seiner Gegner, entgegen-

traten. Nachdem er diese Anfangsversuchung nicht kurz und oberflächlich abgethan, sondern in einer wochenlangen Periode innerer Arbeit ruhig und gründlich überwunden hatte, konnte er sein öffentliches Lehren und Wirken unternehmen mit einer unerschütterlichen Sicherheit seines messianischen Bewusstseins und mit einer bewundernswerten Klarheit und Konsequenz seiner Anschauung vom Reiche Gottes.

Dritter Abschnitt.

Das Äussere der Lehre Jesu.

Kap. 1. Die äussere Lehrweise Jesu.

1. Bevor wir die Lehre Jesu vom Reiche Gottes, wie er sie auf Grund seines messianischen Bewusstseins verkündigte, inhaltlich betrachten, müssen wir auf ihre äussere Form einen Blick werfen. Dass wir uns die charakteristischen Eigentümlichkeiten dieser Form deutlich zum Bewusstsein bringen, ist zunächst ein notwendiges Mittel, um den Lehrinhalt zuverlässig zu erheben. Denn in vielen einzelnen Fällen, wo bei isolierter Betrachtung der überlieferten Worte Jesu verschiedene Deutungen möglich scheinen, können wir vermöge einer Kenntnis seiner in zahlreichen anderen Fällen zu beobachtenden Lehrweise zu einer sicheren Entscheidung für die eine dieser Deutungen gelangen. Aber es ist auch noch ein anderer Gesichtspunkt geltend zu machen. Die charakteristischen Eigentümlichkeiten der äusseren Lehrweise Jesu waren nicht ein Produkt des Zufalls oder fremder Beeinflussung. Sie sind vielmehr wesentlich bedingt durch die Rücksicht auf den darzustellenden Inhalt und auf den erwünschten Eindruck seiner Lehre. So äussert sich in dieser Lehrform indirekt, aber bedeutsam auch das Bewusstsein, welches Jesus selbst von der allgemeinen Art und Bestimmung seiner Lehre hatte.

Wir schöpfen unsere Kenntnis der äusseren Lehrweise Jesu nur aus Mc. und den Matthäuslogia. Dass das formelle Ge-

präge der Reden Jesu im vierten Evangelium von dem der synoptischen Reden wesentlich abweicht und jedenfalls minder authentisch ist, kann man auch dann unumwunden zugestehen, wenn man den Gedankeninhalt dieser johanneischen Reden aus einer guten apostolischen Überlieferung herleitet. Durch eine genauere Betrachtung der aus den synoptischen Hauptquellen erkennbaren äusseren Lehrweise Jesu, wird uns nun aber auch die Möglichkeit gegeben, jenes zunächst auf einem unbestimmten Eindruck beruhende Urteil über die abweichende Form der Reden des vierten Evangeliums näher zu begründen, nämlich die einzelnen Punkte der Abweichung festzustellen und zugleich nachzuweisen, in welchem Masse sich daneben doch auch hier gewisse Merkmale der uns sonst überlieferten charakteristischen Lehrform Jesu vorfinden.

2. Zuerst ist es bedeutsam, dass Jesus, soweit wir nach unseren Quellen schliessen dürfen, es nie darauf abgesehen hat, in einem einzelnen Vortrage oder in einer Redegruppe seine Lehre systematisch darzulegen, d. h. in einer solchen Ordnung, welche alle einzelnen Teile der Lehre umfasste und sie als Glieder eines einheitlichen Ganzen erscheinen liesse, und in einer solchen Ausführung, welche alle einzelnen Teile gleichmässig berücksichtigte und gleichmässig ihre Voraussetzungen und Konsequenzen entwickelte. Zwar liess er seine Lehre nicht planlos ergehen. Wir können einen Fortschritt seiner Lehrmitteilung wahrnehmen, indem er gewisse Erkenntnisse seinen Hörern nicht von Anfang an bot, sondern ihre beabsichtigte spätere Darbietung durch andere, zu ihrer Begründung und Verständlichmachung dienende Erkenntnisse vorbereitete. Allein dieser Fortschritt bei seiner Lehre ist doch nicht identisch mit einer systematischen Ausgestaltung derselben. Einerseits gilt er nur für den Entwicklungsgang der Lehre Jesu im grossen und ganzen, mit Bezug auf einige Haupterkenntnisse, andererseits vollzieht er sich auch nicht so, dass die vorbereitenden Erkenntnisse später abgelöst wären durch die weiteren Erkenntnisse, welche dann den alleinigen Gegenstand der Belehrung ausgemacht hätten. Vielmehr statt in einer systematischen Form, wie sie der wissenschaftlichen Darstellung eigen ist, hat Jesus seine Lehre in der Form von Gelegenheitsreden und -aus-

sprüchen dargeboten. Er benutzte gegebene besondere Umstände, um auf sie bezügliche Punkte seiner Lehre auseinanderzusetzen. Er beantwortete die ihm entgegengebrachten Anfragen oder Einwendungen von seinem Standpunkte aus, teils kürzer, teils ausführlicher, je nachdem es ihm gerade praktisch erschien. Bei den meisten seiner Reden und Aussprüche sind uns die veranlassenden besonderen Umstände mit überliefert. Aber auch wo nach unseren Quellen für Jesus nur Veranlassung zum Lehren im allgemeinen, nicht zur Belehrung in einer bestimmten Richtung vorlag, z. B. in der Situation von Lc 6²⁰ (Mt 5¹) oder von Mc 4^{1f.}, dehnt er doch seine Lehrrede nicht über ein weites Gebiet aus, welches er systematisch nach allen Richtungen durchginge, sondern beschränkt er sich auf die Erörterung eines einzelnen Punktes, z. B. in jener am Anfang der Logia mitgeteilten grossen Rede auf die Darlegung des Gedankens, dass sich der Wert der Gerechtigkeit nur nach der Reinheit der Gesinnung richte, oder in der Gleichnisrede Mc 4 auf die Besprechung des Erfolges der Verkündigung vom Reiche Gottes. Gewiss traf Jesus auch in diesen Fällen die Auswahl des Themas nicht mit Rücksicht auf eine systematische Ordnung oder Vollständigkeit seiner Lehrmitteilungen, sondern lediglich mit Rücksicht auf die gerade vorhandenen praktischen Bedürfnisse seiner Hörer.

Den in dieser Weise je nach Gelegenheit und Bedürfnis gegebenen Urteilen und Belehrungen wusste er zwei wichtige Eigenschaften zu verleihen: populäre Verständlichkeit und eindrucksvolle Prägnanz. Das Bedeutsame ist die Verbindung dieser beiden Eigenschaften. Denn eine nach populärer Verständlichkeit strebende Lehrweise steht in Gefahr, breit und trivial zu werden; eine Lehrweise aber, welche durch Prägnanz eindrucksvoll werden soll, wird leicht geziert und unklar. Jesu Lehrweise vereinigt in vollendeter Weise die beiden Vorzüge und besitzt eben hierdurch eine klassische Schönheit. Alle charakteristischen Formen seiner Lehrweise können wir als Mittel, um der Lehre jene beiden bedeutsamen Vorzüge zu geben, begreifen¹⁾.

1) Zu der Behauptung, dass die Lehrweise Jesu durch die Absicht auf Verständlichkeit beherrscht gewesen sei, steht es nicht in Wider-

Die von ihm erstrebte Verständlichkeit ist eine populäre. Ihm fehlt jede Absicht auf eine wissenschaftliche Erklärung. Auch für Begriffe, welche von fundamentaler Bedeutung für

spruch, dass er in einzelnen Aussprüchen die absichtliche Verhüllung seiner Lehre für solche, welche unempfänglich oder welche zum vollen Verständnisse noch nicht reif sind, hervorhebt (Mc 411f. Joh 1625, vgl. 106). Man darf weder wegen solcher Äusserungen die im allgemeinen auf Verständlichmachung gerichtete Absicht Jesu bezweifeln oder einschränken, noch wegen dieser im allgemeinen offenbar vorhandenen Absicht jene Äusserungen, in denen eine gegenteilige Absicht ausgesprochen zu sein scheint, für ungeschichtlich erklären. Bei der Parabelrede Mc 4 weisen mehrere Spuren darauf hin, dass der Evangelist einen ihm schon in formeller Ausprägung überlieferten Bestand von Aussprüchen Jesu mit leiser eigener Bearbeitung wiedergegeben hat (vgl. oben S. 15). Deshalb haben wir ein gutes Recht dazu, die verallgemeinernde geschichtliche Schlussbemerkung des Evangelisten V. 33 f. zu unterscheiden von dem ihm überlieferten Aussprüche V. 11 f. Dieser letztere steht doch in einer Gedankenbeziehung auch zu den umgebenden Aussprüchen: zu dem Gleichnisse von der Unfruchtbarkeit des auf schlechten Boden fallenden Samens (V. 3 ff.) und zu den Worten von dem Wechselverhältnis zwischen dem, was man bietet, und dem, was man empfängt (V. 24 f.). Ich kann hier noch nicht auf eine Erklärung des Sinnes und der Gründe jener Äusserung 411f. eingehen; erst später, bei der Besprechung der Lehre Jesu von den Bedingungen der Zugehörigkeit zum Reiche Gottes, findet sich dazu der rechte Ort. Hier möchte ich nur bemerken, dass Jesus die Verhüllung seiner Lehre für die »draussen Stehenden« doch nur als Kehrseite ihrer beabsichtigten Enthüllung für seinen Jüngerkreis hinstellt (421f.). Wir können auch ganz wohl begreifen, wie gerade von seinen auf die populäre Verständlichmachung der Lehre vom Reiche Gottes abzweckenden Gleichnissen doch zugleich galt, dass sie den Unempfänglichen, nicht ernstlich nach dem Reiche Gottes Fragenden, zu einer Ablenkung der Gedanken von dem eigentlichen Zwecke der Lehre und so zu einer Verhüllung der Erkenntnis des Reiches Gottes gereichten. Ebenso ist es erklärlich, dass er in der Situation der johanneischen Abschiedsreden zu seinen Jüngern teilweise in bildlicher Einkleidung seiner Gedanken redet (Joh 1625), wo er weiss, dass ihnen die unverhüllte Mitteilung unverständlich bleiben würde. Denn auch hier ist doch gerade nicht die Verhüllung, sondern die verständliche Mitteilung der letzte Zweck. Wo die Jünger die Gedanken, auf welche es ihm ankommt, noch nicht ganz zu fassen vermögen, will er sie ihnen doch weder ganz vorenthaltend, noch als eine ganz unverständene Wahrheit mitteilen, sondern durch bildliche

seine Lehre und für deren Unterschied von der überlieferten jüdischen Anschauung sind, z. B. für den des Reiches Gottes oder den Vaternamen Gottes, giebt er keine ausdrückliche Erklärung, geschweige denn eine formelle Definition. Dagegen besitzt er eine meisterhafte Kunst, die Gedanken, auf die es ankommt, kurz zu veranschaulichen und auch einem einfachen, ungebildeten Verständnisse nahe zu bringen. Die Mittel, die er hierzu besonders anwendet, sind die Spezialisierung oder das Beispiel einerseits und der Vergleich andererseits.

3. Allgemeine Regeln und Anschauungen, die er seinen Hörern einprägen will, pflegt er sofort spezialisierend an Beispielen klar zu machen. Ich erinnere an die am Anfange der Logia mitgeteilte Rede von der rechten Art der Gerechtigkeit. Den allgemeinen Grundsatz, dass es auf ein völliges Beherrschtsein der Gesinnung durch die Gerechtigkeit und demgemäss auf ein Freisein des Handelns und Redens auch von den äusserlich unbedeutend und unschuldig erscheinenden Erzeugnissen einer unreinen Gesinnung ankomme, spricht er in dieser Allgemeinheit garnicht aus. Wir abstrahieren diesen Grundsatz nur aus der Reihe von einzelnen Forderungen, die er als seine neuen Gebote den früher »den Alten« gegebenen Forderungen gegenüberstellt (Mt 521ff.). Dabei sucht er nun die Verhaltensweisen, welche er ausschliessen will, und die anderen, welche er fordert, nicht nur so allgemein zu bezeichnen, wie sie in vielen verschiedenen Fällen vorkommen, sondern auch so speziell, wie sie in einem einzelnen bestimmten Falle erscheinen. Nach Behauptung des Schuldwertes des Zürnens gegen den Bruder hebt er nicht nur den Schuldwert auch der gehässigen Rede im allgemeinen hervor, sondern speziell den Schuldwert des herabsetzenden Scheltwortes »Taugenichts« und den noch grösseren der verdammenden Bezeichnung des Bruders als »Gottloser«. Und dann veranschaulicht er die Regel, dass man die Feindseligkeit eines Anderen zum Anlasse nicht rachsüch-

Einkleidung die Jünger wenigstens so viel ahnen lassen, wie ihrem Fassungsvermögen zugänglich ist, und ihnen damit zugleich eine Anknüpfung für ihre Erinnerung bieten, damit sie später zu voller Erkenntnis seiner beabsichtigten Gedanken durchzudringen vermögen (V. 25b, vgl. 1426).

tigen Hasses, sondern vielmehr entgegenkommender Versöhnlichkeit nehmen solle, dadurch, dass er beispielsweise zeigt, wie man verfahren müsse, wenn man bei einer Opferdarbringung vor dem Altare der Feindseligkeit des Bruders eingedenk werde (Mt 5^{22—24}). Ebenso fügt er hinterher der Forderung, dem Bösen nicht Widerstand zu leisten, die Beispiele hinzu, wie man verfahren solle, wenn man auf die rechte Backe geschlagen wird, oder auf dem Wege des Prozesses des Rockes beraubt werden soll, oder zum Mitgehen für eine Meile requiriert wird (V. 39—41). Nach Aufstellung der allgemeinen Regel: »hütet euch eure Gerechtigkeit zu thun vor den Menschen, um von ihnen beachtet zu werden«, zeigt er gleich, wie man bei einzelnen Bethätigungen der Gerechtigkeit, beim Almosengeben, Beten, Fasten, diese Regel anzuwenden hat (Mt 6^{1—18}). Als er seine Jünger zum Predigen aussendet, schärft er ihnen, wie Mc. (6^{8f.}) und die Logia (Lc 10^{4—7}) übereinstimmend berichten, die allgemeine Forderung, dass sie ohne Rücksicht auf ihre Bequemlichkeit nur auf die Vollziehung ihrer Aufgabe bedacht sein sollen, dadurch ein, dass er Einzelnes nennt, was sie bei ihrer Reise mitnehmen, Einzelnes, was sie nicht mitnehmen sollen, Einzelnes, was sie bei der Ankunft an neuen Orten thun oder unterlassen sollen. Gewiss hat er nicht erschöpfend für alle möglichen Fälle ihr Verhalten vorzeichnen, noch auch die gegebenen einzelnen Vorschriften als unbedingtes Gesetz auferlegen wollen. Sondern das, worauf es ihm ankam, war das Allgemeine, dass sie völlig selbstlos mit angespannter Energie sich ihrem Berufe widmeten. Diese allgemeine Forderung aber und die Art, wie überhaupt von ihr Anwendung zu machen sei, prägte sich deutlicher und dauernder ein, wenn er die Forderung gleich in ihrer Anwendung auf Einzelnes aufstellte. Wo er seine Jünger zum Vertrauen auf Gottes Fürsorge ermuntern will durch den Hinweis darauf, wie Gott alle seine Geschöpfe auf Erden, auch die gering geachteten, reichlich ausstattet und schützend erhält, exemplifiziert er auf die Raben und die Feldlilien (Lc 12^{24 u. 27}), oder auf die Sperlinge (Lc 12^{6f.}). Wo er hervorheben will, dass bei der Parusie das Gericht über die Menschen sich ganz unabhängig von ihrer äusseren Stellung auf Erden vollziehen werde und die einander äusserlich Nächst-

stehenden dann ein entgegengesetztes Schicksal haben werden, giebt er das Beispiel von zwei auf dem Felde mit einander arbeitenden Knechten und zwei in der Mühle mit einander mahlenden Mägden, von denen je der Eine aufgenommen wird, der Andere nicht (Mt 24^{40f.}).

In das Gebiet dieser veranschaulichenden Beispiele gehören auch die Erzählungen vom barmherzigen Samariter (Lc 10^{30ff.}), vom reichen Manne, dessen Feld gut getragen hatte (Lc 12^{16ff.}), vom reichen Manne und armen Lazarus (Lc 16^{19ff.}), vom Pharisäer und Zöllner im Tempel (Lc 18^{10ff.}); vielleicht auch aus Mc. die Erzählung von der armen Wittwe am Tempelkasten (12^{41ff.})¹). Diese Erzählungen haben mit den Gleichnissen Jesu, von denen wir weiterhin zu sprechen haben, das gemeinsame, dass sie einen erdachten einzelnen Fall, der sich unter bestimmten Umständen zuträgt, schildern. Sie unterscheiden sich aber von den Gleichnissen dadurch, dass in ihnen nicht ein Vergleich gegeben wird, bei dem man aus der Richtigkeit der einen Thatsache die Richtigkeit einer analogen, aber einem ganz fremden Gebiete angehörigen anderen Thatsache folgern soll, sondern ein Beispiel, bei welchem man aus dem angeführten einzelnen Fall auf eine allgemeine Regel, die für alle anderen einzelnen Fälle desselben Gebietes gilt, schliessen soll²).

Der Exemplifizierung durch das Wort steht die durch die That zur Seite. In gewissem Sinne war ja die gesamte praktische Bethätigung Jesu eine Erklärung seiner Lehre durch das eigene Beispiel. In einzelnen Fällen nahm er aber auch Handlungen vor, welche direkt nur zur Veranschaulichung seiner Lehre bestimmt waren. Nach Mc 9^{33—37} hielt er den um den

1) Wahrscheinlich war diese Erzählung ursprünglich ein von Jesus angeführtes Beispiel. Man muss bedenken, dass er mit seinen Jüngern aus dem blossen Anschauen der in den Schatzkasten geworfenen Gabe jedenfalls nicht erkennen konnte, dass der eine Quadrans den ganzen Lebensunterhalt der Wittwe ausmachte, und andererseits, dass Jesus sonst häufig seine erdachten Geschichten ohne weitere Einleitung erzählte, als handele es sich um wirklich geschehene Thatsachen (vgl. Mc 4³. Lc 16¹ und die oben angeführten Beispielserzählungen).

2) Vgl. Jülicher I² S. 112ff.

Vorrang streitenden Jüngern die allgemeine Forderung vor: »wenn einer Erster sein will, so soll er Letzter von allen und Diener aller sein«, und erläuterte er dann den Sinn dieser den Vorrang im Gottesreiche bedingenden Erniedrigung und Dienstleistung dadurch, dass er ein Kind nahm und umarmte und jeder einem solchen Kinde erwiesenen freundlichen Aufnahme den höchsten Wert zusprach. Ebenso ist bei den in den Matthäuslogia überlieferten Aussprüchen Jesu bei dem letzten Mahle, deren ursprünglichen Zusammenhang wir in Lc 22^{14—38} nach Ausscheidung der nach Mc. eingeschobenen Worte V. 18—25 und 33f. erkennen ¹⁾, erzählt, wie er durch Hineinreichung des Kelches den Jüngern aufgewartet habe (V. 17), um ihnen daran, dass er selbst »in ihrer Mitte sei wie ein Dienender« (V. 27), zu zeigen, dass der Grössere unter ihnen werden müsse, als wäre er der Jüngere, und der Leitende, als wäre er der Dienende (V. 26).

Zu diesen beiden Fällen, wo Jesus die aufgestellte Regel durch eine zum Beispiel gegebene eigene Handlung veranschaulicht, steht die in der johanneischen Quelle überlieferte Fusswaschung vor der Abschiedsmahlzeit in genauer Analogie: Jesus giebt seinen Jüngern ein Vorbild dafür, dass auch sie »einander die Füsse waschen sollen« (13^{12—15}). Sonst freilich fehlt den aus der johanneischen Quelle herzuleitenden Redestücken jene durch die anderen Quellen so reichlich bezeugte spezialisierende und exemplifizierende, schnell von der allgemeinen Regel zur Anwendung auf den konkreten einzelnen Fall übergehende Lehrweise. Gerade dieses Fehlen trägt sehr dazu bei, den Gesamtcharakter der johanneischen Reden Jesu anders zu gestalten wie den der synoptischen. Die Erklärungen Jesu über die göttliche, heilbringende Bedeutung seiner Wirksamkeit und Person, welche den Gegenstand der meisten johanneischen Reden bilden, boten nicht solche Gelegenheit zur spezialisierenden Ausführung, wie die vorwiegend praktischen Ermahnungen der synoptischen Reden. Aber auch die wiederholten Ermahnungen zur Liebe und zum furchtlosen Gottvertrauen in den Abschiedsreden haben nur ein allgemeines Gepräge ohne beispielartige Zuspitzung auf bestimmte einzelne Fälle und Umstände.

1) Vgl. oben S. 30 f.

4. Neben den Beispielen sind Vergleiche das wichtigste Mittel Jesu, um seine Lehre populär verständlich zu machen. Thatsachen, Vorgänge. Verhaltungsweisen können hinsichtlich charakteristischer Merkmale, die man hervorheben möchte, dadurch treffend veranschaulicht werden, dass man sie mit etwas Anderem im Vergleich stellt, woran diese betreffenden Merkmale besonders deutlich in Erscheinung treten. Vergleiche dieser veranschaulichenden Art sind es, wenn Jesus sagt: »wer nicht das Reich Gottes annimmt wie ein Kind, wird nimmermehr hineinkommen« (Mc 10¹⁵); »siehe ich sende euch wie Schafe mitten unter Wölfe; so seid denn klug wie die Schlangen und ohne Falsch wie die Tauben« (Mt 10¹⁶); »ich sahe den Satan wie einen Blitz aus dem Himmel gestürzt« (Lc 10¹⁸); »Jerusalem, Jerusalem, — — — wie oft habe ich deine Kinder sammeln wollen wie eine Henne ihre Brut unter ihre Flügel« (Lc 13³⁴); »wie der Blitz ausgeht von Osten und leuchtet bis Westen, so wird die Wiederkunft des Menschensohnes sein« (Mt 24²⁷); »gebt Acht auf euch, dass nicht — — — jener Tag plötzlich über euch komme wie eine Schlange« (Lc 21³⁴); »siehe der Satan hat eurer begehret, euch zu sichten wie den Weizen« (Lc 22³¹); »es werden gesammelt werden vor dem Menschensohne alle Völker und er wird sie von einander scheiden, wie der Hirt die Schafe von den Böcken scheidet, und wird die Schafe zu seiner Rechten stellen, die Böcke aber zur Linken« (Mt 25^{32f.}). Auch die Vergleiche der zeitgenössischen Generation mit den am Markte sitzenden und ihren Gefährten zurufenden Kindern (Mt 11^{16f.}), des zum Schüler des Reiches Gottes gewordenen Schriftgelehrten mit einem Hausherrn, der aus seinem Schatze Neues und Altes hervorthut (Mt 13⁵²), der Pharisäer mit übertünchten Gräbern (Mt 23²⁷) gehören in diese Reihe.

Eine grössere Rolle aber, als diese zur einfachen Veranschaulichung dienenden Vergleiche, spielen bei Jesus solche Vergleiche, welche er als Mittel zur Begründung des Rechtes seiner Urteile und Forderungen anwendet. Urteile und Forderungen können durch den Hinweis auf die Analogie erfahrungsmässig bekannter Thatsachen oder geläufiger Urteils- und Verhaltungsweisen einleuchtend gemacht werden, weil dann das Gesagte nicht mehr als absonderlich und deshalb unglaubwürdig

oder unberechtigt, sondern als allgemeineren, auch sonst geltenden Regeln entsprechend erscheint. So sucht auch Jesus seine religiösen Urteile und Forderungen dadurch verständlich zu machen und als gültig zu erweisen, dass er allbekannte Erscheinungen und Entwicklungen aus dem Gebiete des Naturlebens, anschauliche Fälle aus dem gewöhnlichen menschlichen Verkehrsleben in Vergleich stellt. Die Vergleiche dieser Art, durch deren beweisenden Zweck es bedingt ist, dass sie nicht in der Form vergleichender Zusätze zu einzelnen Satzteilen auftreten können, sondern die Form selbständiger Sätze oder Erzählungen haben müssen, bezeichnen wir als die Parabeln oder Gleichnisse Jesu ¹⁾.

Wir können zwei Arten dieser Gleichnisse unterscheiden. Die eine besteht darin, dass auf eine Thatsache des Naturlebens oder des menschlichen Verkehrs und Verhaltens nicht, sofern sie in einem konkreten einzelnen Falle, sondern sofern sie als Regel in immer wiederkehrenden Fällen stattfindet, verwiesen wird. Bei Mc. finden wir folgende Gleichnisse dieser Art: »Nicht die Starken bedürfen des Arztes, sondern die Kranken« (217). »Die Brautführer können doch nicht fasten, dieweil der Bräutigam bei ihnen ist u. s. w.« (219). »Niemand näht einen Flicken von ungewalktem Zeug auf ein altes Kleid u. s. w.; und Niemand thut neuen Wein in alte Schläuche u. s. w.« (221f.). »Wenn ein Reich gegen sich selbst gespalten ist, so kann das Reich nicht bestehen, und wenn ein Haus gegen sich selbst gespalten ist, so wird das Haus nicht bestehen können« (324f.). »Niemand kann in das Haus des Starken eindringen und sein Gerät ausrauben, wenn er nicht zuvor den Starken gebunden hat, und dann kann er sein Haus ausrauben« (327). »Das Licht kommt doch nicht, um unter das Scheffelmass gesetzt zu werden oder unter die Lagerstatt? nicht vielmehr, um auf den Leuchter gesetzt zu werden?« (421). »Es ist nicht fein, dass man das Brot der Kinder nehme und werfe es vor die Hunde« (727). »Trefflich ist das Salz; wenn aber das Salz unsalzig wird, womit wollt ihr es würzen?« (950; vgl. aus den Logia

1) Vgl. über den Begriff und das Wesen der Parabeln Jesu: Jülicher² I S. 69 ff.; auch H. Weincl, die Bildersprache Jesu, 1900.

Lc 14^{34f.}). »Am Feigenbaum lernet das Gleichnis: wenn sein Zweig schon weich wird und die Blätter hervortreibt, so merket ihr, dass der Sommer nahe ist« (13²⁸). Auch die beiden Gleichnisse von dem Samen, welcher, ohne dass der Mensch weiss, wie es geschieht, hervorspriesst und gross wird (4^{26—29}), und von dem Senfkorne, welches beim Gesätwerden kleiner ist als die übrigen Samen, aber wenn es aufgegangen ist, grösser wird als alle Gartenkräuter (4^{31f.}), gehören in diese Kategorie, weil auch sie sich nicht auf einen bestimmten einmaligen Vorgang, sondern auf einen immer wieder am Weizensamen und am Senfkorn zu beobachtenden Prozess beziehen. Aus den Logia führe ich folgende Beispiele an: »Man sammelt doch nicht von Dornen Trauben oder von Disteln Feigen? so trägt jeder gute Baum schöne Früchte, der faule Baum aber trägt schlechte Früchte; der gute Baum kann nicht schlechte Früchte bringen und der faule Baum kann nicht schöne Früchte bringen« (Mt 7^{16—18}. Lc 6^{43f.}; vgl. Mt 12³³). »Wenn einen Menschen unter euch sein Sohn bittet um Brot, wird er doch nicht einen Stein ihm bieten? oder auch wenn er ihn um einen Fisch bittet, wird er doch nicht eine Schlange ihm bieten«? (Mt 7^{9f.}; vgl. Lc 11^{11f.}). »Der Jünger ist nicht über seinen Meister, noch ein Knecht über seinen Herrn; es ist dem Jünger genug, dass er wird wie sein Meister, und der Knecht wie sein Herr« (Mt 10^{24f.}; vgl. Lc 6⁴⁰). »Wenn ein Blinder einen Blinden leitet, so werden sie beide in eine Grube fallen« (Mt 15¹⁴; vgl. Lc 6³⁹). »Kein Knecht kann zwei Herren dienen; denn entweder wird er den einen hassen und den anderen lieben, oder er wird dem einen anhangen und den anderen verachten« (Mt. 6²⁴. Lc 16¹³). »Wo das Aas ist, da sammeln sich die Adler« (Mt 24²⁸. Lc 17³⁷).

Auch in der johanneischen Quelle finden wir zahlreiche Parabelsprüche dieser Art: »Der Wind weht, wo er will, und du hörst seinen Schall, aber weisst nicht, woher er kommt und wohin er fährt« (38). »Hat der Tag nicht zwölf Stunden? wenn einer am Tage wandelt, so stösst er nicht an, weil er das Licht dieser Welt sieht; wenn einer aber in der Nacht wandelt, so stösst er an, weil er kein Licht bei sich hat« (11¹⁰). »Wenn das Weizenkorn nicht in die Erde fällt und erstirbt, so

bleibt es vereinzelt; wenn es aber erstirbt, so bringt es viele Frucht« (12²⁴). »Wer im Dunkeln wandelt, weiss nicht, wohin er kommt« (12³⁵). »Der Gebadete braucht sich nicht zu waschen mit Ausnahme der Füsse, sondern ist ganz rein« (13¹⁰). »Der Knecht ist nicht grösser als sein Herr, noch der Bote grösser als sein Auftraggeber« (13¹⁶). »Der Knecht weiss nicht, was sein Herr thut« (15¹⁵). »Wenn die Frau gebärt, hat sie Leid, weil ihre Stunde gekommen ist; wenn das Kind aber geboren ist, so gedenkt sie nicht mehr der Drangsal ob der Freude, dass ein Mensch zur Welt geboren ist« (16²¹). Auch die Gleichnisse am Anfange von K. 10, einerseits von der in die Schafhürde führenden Thüre, durch die eingehen muss, wer in den Besitz der Herde kommen will (V. 1 - 5), andererseits von dem Diebe, der bei der Herde nur stehlen und verderben will, von dem guten Hirten, der sich für die Herde aufopfert, und von dem Mietlinge, der sie im Falle der Not im Stiche lässt (V. 10—13), gehören hierher.

Die zweite Art der Gleichnisse hat ihr charakteristisches Merkmal darin, dass nicht auf eine allgemeine, oft wiederkehrende Thatsache des Naturlebens oder des menschlichen Verkehres und Verhaltens, sondern auf einen einzelnen Fall, wo sich eine solche Thatsache unter ganz bestimmten Umständen vollzogen hat, verwiesen wird. Die Vergleiche sind hier also in exemplifizierender Weise ausgestaltet. Während die Gleichnisse der vorher besprochenen Art einfach der Wirklichkeit entnommen sind, gehören die Gleichnisse dieser zweiten Art, soweit sie auf konkrete Personen und Umstände exemplifizieren, dem Gebiete der frei bildenden Phantasie an. Nur sind die konkreten Verhältnisse, wie es schon durch die beweisende Absicht bei allen diesen Gleichnissen bedingt ist, nicht mit phantastischer Willkür ausgedacht, sondern so, wie sie im wirklichen Leben vorkommen könnten. Bei Mc. sind Gleichnisse dieser Art die Erzählung von dem Säemann, dessen Same auf verschiedenartigen Boden fällt (4^{3ff.}), und die von den untreuen Weingärtnern (12^{1ff.}). Aus der grossen Zahl der in diese Kategorie gehörigen, wahrscheinlich aus der Logiaquelle stammenden Parabeln bei Mt. und Lc. nenne ich beispielsweise die von dem klugen Manne, der sein Haus auf den Fels baute,

und von dem thörichtem, der es auf den Sand baute (Mt 7^{24—27}, Lc 6^{47—49}), die von dem Knechte, dem eine Schuld von 10 000 Talenten erlassen war und der seinem Mitknechte die Schuld von 100 Denaren nicht schenken wollte (Mt 18^{23—34}), die von den beiden in den Weinberg gesandten Söhnen (Mt 21^{28—30}), die von den beiden Schuldnern des einen Gläubigers (Lc 7^{41f.}), die vom unfruchtbaren Feigenbaume (Lc 13^{6—9}), die vom verlorenen Sohne (Lc 15^{11—32}).

In den Reden des vierten Evangeliums finden wir keine Parabel dieser Art. Wie hier überhaupt die exemplifizierende Lehrweise fehlt, so auch die auf einen erdachten konkreten Fall exemplifizierende Ausführung der Vergleiche.

5. Mit Bezug auf alle Gleichnisse Jesu muss der Grundsatz gelten, dass sie nicht als Allegorien zu betrachten sind, in denen ein zu veranschaulichender Vorgang in bildlicher Einkleidung vorgeführt wird und bei denen deshalb eine sinnvolle Deutung aller einzelnen Züge zu erstreben ist. Sie sind vielmehr solche Vergleiche, bei denen ein auf einem bekannten Gebiete stattfindendes Verhältnis oder Verhalten zur Begründung eines Urtheiles oder einer Forderung mit Bezug auf ein Verhältnis oder ein Verhalten auf einem anderen Gebiete dienen soll, bei denen es aber auch allein auf die Analogie in dieser einen, den Beweis enthaltenden Beziehung ankommt, während die übrigen Umstände ganz verschieden sein können¹⁾. Z. B.

1) Über den Unterschied zwischen Allegorie und Parabel und über das Unberechtigtsein der allegorisierenden Deutung der Parabeln Jesu vgl. Jülicher² I S. 58 ff. Auch ist des Verdienstes, das sich B. Weiss durch konsequente Ablehnung der allegorisierenden Erklärungsmethode erworben hat, besonders zu gedenken. — Schon die Evangelisten haben vielfach die Parabeln Jesu allegorisierend zu deuten gesucht und zur Steigerung ihrer allegorischen Deutbarkeit gewisse Züge in sie eingetragen. Den deutlichsten Beleg hierfür bildet die Parabel Mt 22^{2—10} mit ihren unnatürlichen, aber sichtlich auf allegorische Deutung berechneten Zügen, während die Parallele bei Lc. (14^{16—24}) den natürlichen Verlauf der ursprünglichen Parabel zeigt. Überall, wo in unseren evangelischen Parabeln solche Züge vorkommen, welche nicht zum natürlichen Verlauf der erzählten Geschichte passen, wohl aber allegorischen Sinn haben, ist mit gutem Grund zu vermuten, dass der Evangelist seinerseits die Parabel um- oder ausgestaltet hat. Vgl. Jülicher I S. 187 ff.

bei der Parabel von den zehn Jungfrauen (Mt 25^{1—12}) dürfen wir nicht fragen, auf wen die heimgeführte Braut und auf wen die Krämer zu deuten sind, wie das Öl in den Lampen und wie das Einschlafen auch der klugen Jungfrauen zu deuten ist u. s. w. Sondern wir müssen auf den Hauptgedanken achten, dass nur diejenigen Brautjungfern zur Hochzeitsfeier zugelassen werden, welche sich kluger Weise auch für den Fall eines unerwartet langen Ausbleibens des Bräutigams bereit gehalten haben, während diejenigen ebenso geladenen Brautjungfern von der Hochzeitsfreude ausgeschlossen werden, welche sich unkluger Weise nicht für jenen Fall gerüstet haben. Nur von diesem Hauptgedanken haben wir die Anwendung zu machen, dass in analoger Weise die Jünger Jesu bei der Ungewissheit über den Zeitpunkt seiner Parusie in kluger Vorsicht auch für den Fall des unerwartet späten Eintrittes derselben sich bereit halten sollen, weil sie sonst des ewigen Heiles verlustig gehen würden. Da bei allen Gleichnissen ein solches Verhältnis oder Verhalten dargestellt sein muss, welches überhaupt in einer Analogie zu dem zu erläuternden und begründenden Verhältnisse oder Verhalten steht, so erscheint es meist als unmittelbar naheliegend, die Hauptpersonen oder Hauptgegenstände des Gleichnisses auf die Personen und Gegenstände, über welche die eigentliche Belehrung gegeben werden soll, zu deuten, also z. B. bei der Parabel von den zehn Jungfrauen den ankommenden Bräutigam auf Christus bei seiner Parusie, die Jungfrauen auf die zur Zeit der Parusie auf Erden befindlichen Jünger Christi, die Hochzeit auf das himmlische Heil im vollendeten Reiche Gottes. In dieser Art der Deutung der einzelnen Züge noch weiter fortzufahren und alle möglichen Analogieen zwischen den Umständen der beiden mit einander verglichenen Fälle hervorzuheben, erscheint dann deshalb nicht nur als verlockend, sondern auch als berechtigt und notwendig, weil man meint, nur auf diese Weise den ganzen Reichtum der Gedanken, den Jesus durch die Parabel habe darbieten wollen, recht zur Geltung bringen zu können. Allein eine solche allegorisierende Deutung lässt sich in der Regel um so weniger durchführen, je ausgeführter das betreffende Gleichnis ist. Der Grund hierfür liegt darin, dass der im Gleichnisse dargestellte

Vorgang einem ganz anderen Gebiete angehört, als dasjenige ist, auf welches die Anwendung gemacht werden soll, und dass doch nie auf zwei verschiedenen Gebieten sich analoge Verhältnisse oder Verhaltensweisen auch unter ganz analogen übrigen Umständen vorfinden. Zwar kann in einigen Fällen die allegorisierende Deutung in recht weitem Umfange gelingen, z. B. bei der Parabel vom verlorenen Sohne, wo sie dadurch begünstigt wird, dass nach der Anschauung Jesu das Verhältnis zwischen Vater und Sohn überhaupt das zutreffendste Abbild des Verhältnisses zwischen Gott und dem Menschen ist. Aber die Möglichkeit der allegorisierenden Deutung der einzelnen Erzählungszüge hat doch auch in einem solchen besonders passenden Falle ihre Grenzen. Im allgemeinen gilt, dass der Versuch des allegorisierenden Deutens, wenn er auch bei einigen Gleichnissen, namentlich bei den kurzen, gelingt, doch bei anderen zu Willkürlichkeiten, Künsteleien und Absurditäten führt. Aber auch jene zunächst so natürlich und einleuchtend erscheinende Deutung wenigstens der Hauptpersonen oder Hauptgegenstände des Gleichnisses ist nicht bei allen Gleichnissen möglich. Sie ist da unpassend, wo der Analogieschluss, auf den die Erzählung abzweckt, ein Schluss *a minori ad majus* oder *a pejori ad melius* ist. Dieser Fall liegt vor bei der Parabel von dem klugen Haushalter, der ausdrücklich als »Haushalter der Ungerechtigkeit« und dessen Klugheit als eine solche, wie sie »die Kinder dieser Welt mit Bezug auf ihr Geschlecht« üben, bezeichnet wird (Lc 16 s); ebenso in der Parabel von dem Richter und der Wittwe, wo der erstere als gottloser »Richter der Ungerechtigkeit« geschildert wird (Lc 182—7). Wenn man dort den ungetreuen Haushalter einfach auf einen Jünger Jesu, »ein Kind des Lichtes« (Lc 16 s), oder hier den gottlosen, ungerechten Richter einfach auf Gott deuten wollte, so würde man sich in Widerspruch zu der ausdrücklichen Betonung der Verschiedenheit zwischen jenen Grössen setzen. Richtig ist in diesen Fällen nur das Urteil, dass bei Vorbehalt der übrigen Verschiedenheit zwischen den Kindern dieser Welt und den Kindern des Lichtes, beziehungsweise zwischen dem ungerechten Richter und Gott, doch die vorsorgliche Klugheit jener Kinder der Welt in Analogie gestellt werden

soll zu der Klugheit, welche die Kinder des Lichtes (natürlich gemäss ihren andersartigen Zwecken auch mit Anwendung andersartiger Mittel) bewähren sollen, und ebenso das Gehör, das der ungerechte Richter der unablässigen Bitte der Wittwe schenkt, in Analogie zu der Erhörung, die Gott dem Flehen seiner Auserwählten schenken wird. In gewissem Sinne handelt es sich ja nun aber bei allen Gleichnissen, die dem gewöhnlichen Natur- und Menschenleben entnommen sind, aber eine Lehre mit Bezug auf das Reich Gottes begründen sollen, um einen Analogieschluss *a minori ad majus* (vgl. die besondere Hervorhebung Mt 7¹¹. Lc 11¹³). Deshalb muss die Analogie zwischen den Hauptpersonen oder Hauptgegenständen eines Gleichnisses und entsprechenden Personen oder Gegenständen des Reiches Gottes, auch wo sie sich äusserlich leicht und passend ergibt, doch immer eine beschränkte sein. Zwar wird es berechtigt sein, wenn man in Kürze den Sinn und Zweck eines Gleichnisses verdeutlichen will, einfach die Gleichstellung zwischen den Hauptpersonen oder Hauptdingen des Gleichnisses und den entsprechenden Personen oder Dingen, auf welche die Lehranwendung zu machen ist, soweit auszusprechen, wie sie sich ohne Zwang und Künstelei durchführen lässt. Wenigstens ist Jesus selbst oft genug so verfahren, z. B. bei der Deutung der Säemannsparabel Mc 4^{14—20}, oder wo er in den Urteilen, welche die Anwendung seiner Gleichnisse enthalten, die im Gleichnisse vorkommenden Begriffe als bildliche Bezeichnungen weitergebraucht (z. B. Lc 17¹⁰. Mc 13^{35f.}). Wohl aber muss der Exeget sich dessen bewusst bleiben, dass diese Gleichsetzung einzelner Begriffe doch nur gemäss einer abkürzenden, eigentlich ungenauen Ausdrucksweise zulässig ist. Genau genommen kommt es bei jedem Gleichnisse nur auf einen einzigen Vergleichspunkt an, welcher nicht in einer der im Gleichnisse vorkommenden Personen oder Gegenstände liegt, sondern in einem darin geschilderten Verhältnisse oder Verhalten, dessen Vorführung zur Begründung eines Urteiles oder einer Forderung mit Bezug auf das Reich Gottes dienen soll. Nur auf Grund dieses klaren Bewusstseins bleibt der Exeget geschützt vor einem unsicheren Schwanken darüber, wieweit er im einzelnen

Fälle die allegorisierende Ausdeutung ausdehnen oder wo er an ihrem Misslingen einen Anstoss nehmen soll.

6. Eben dadurch, dass bei jedem Gleichnisse nur ein einziger Vergleichspunkt der entscheidende ist, während in den Nebenbeziehungen die Analogie zwischen den in Vergleich gestellten Vorgängen mehr oder weniger fehlen kann, ist es bedingt, dass Jesus so häufig Gleichnispaare darbietet. Das zweite Gleichnis ist in der Regel das Ergänzungsgleichnis¹⁾: ein für die Belehrung wichtiger Punkt, der durch das erste Gleichnis noch nicht hervorgehoben werden sollte und konnte, wird in dem zweiten Gleichnisse besonders zur Geltung gebracht. Bei Mc. stehen zuerst die beiden Gleichnisse vom neuen Flicken auf dem alten Kleide und vom neuen Wein in alten Schläuchen in solchem Ergänzungsverhältnisse zu einander (22f.). Das erste soll den Gedanken begründen, dass das neue Verhalten, welches Jesus seine Jünger lehrt, nicht bloß als einzelne Zuthat an das traditionelle jüdische Gerechtigkeitsverhalten, das in seinem Gesamtbestande als fortdauernd gültig anerkannt bliebe, angefügt werden kann. Aber bei diesem Vergleiche kann nur der eine Punkt deutlich gemacht werden, dass bei einem derartigen Flickwerk das alte Verhalten statt der Erneuerung, deren es bedürfte, vielmehr nur zur weiteren Auflösung gebracht würde. Der andere Gedanke, dass auch das neue Verhalten bei einer solchen Verbindung mit dem ungleichartigen alten nicht zu rechtem Bestande käme, wird hinzugefügt durch den Ergänzungsvergleich von dem neuen Weine, der, wenn er in alte Schläuche gethan wird, nicht nur diese zersprengt, sondern auch selbst umkommt. Ebenso wird das Gleichnis vom Säemann (43—8) ergänzt durch das Gleichnis von dem Lichte, das nicht unter den Scheffel oder unter das Bett, sondern auf den Leuchter gesetzt sein will (421). Durch jenes erstere Gleichnis soll

1) Nur in der Regel, nicht durchweg ist dies der Fall. In einigen Gleichnispaaren dient das zweite Gleichnis nur zur Verstärkung desselben Gedankens, den das erste ausgedrückt hat. So ist es bei dem Gleichnispaare von dem in sich gespaltenen Reiche und dem in sich gespaltenen Hauswesen (Mc 324f.) und bei dem Gleichnispaare von dem Turmbau und von dem Kriegszug, die man lieber garnicht, als mit unzureichenden Mitteln anfängt (Lc 1428—32).

erwiesen werden, dass die Verkündigung vom Reiche Gottes bei allen denen unwirksam bleibt, welche sich in der einen oder anderen Weise unempfänglich gegen sie verhalten. Der hierbei zurücktretende Gedanke, dass der Zweck dieser Verkündigung doch nicht ist, unwirksam zu bleiben, sondern zur erfolgreichen Wirksamkeit zu kommen, wird dann durch den angeschlossenen Gleichnisspruch hervorgehoben. In den Logia finden wir als solche Paare die Gleichnisse vom Senfkorne und vom Sauerteige (Lc 13^{18—21}), von denen das erstere das überraschende Wachstum, das letztere die Anderes durchdringende und sich assimilierende Kraft des Reiches Gottes verdeutlicht. Dann die Gleichnisse von der verlorenen Drachme und vom verlorenen Sohne (Lc 15^{8—32}), welche beide die Freude über die Wiedererlangung des Verlorenen erklären, aber so, dass das erstere diese Wiedererlangung nur als Erfolg des Suchens erscheinen lässt, während das zweite sie als Folge freiwilliger reuiger Umkehr hinstellt. Ebenso die Gleichnisse von dem treuen und dem untreuen Knechte und von den klugen und den thörichten Jungfrauen (Mt 24^{45—25¹³}), deren ersteres die Notwendigkeit der Bereitschaft für den Fall des unvermutet frühen Kommens des Herrn, letzteres die Notwendigkeit der Bereitschaft auch für den Fall seines unerwartet späten Kommens einschärft. Endlich die Gleichnisse vom Schatze im Acker und von der köstlichen Perle (Mt 13^{44—46}), welche beide das alle anderen Güter daransetzende Bemühen, den gefundenen höchsten Schatz zum dauernden Besitze zu erwerben, veranschaulichen, aber mit dem Unterschiede, dass das eine Mal dieser Schatz ein zufällig gefundener, das andere Mal ein geflissentlich gesuchter ist ¹⁾.

1) Auf Grund der Beobachtung dieses häufigen Verfahrens Jesu, zwei Gleichnisse, die sich einander ergänzen, zusammenzustellen, können wir in einem Falle darauf schliessen, dass ein uns als einheitliche Erzählung überliefertes Gleichnis aus zwei ursprünglich neben einander stehenden Gleichnissen Jesu zusammengezogen ist, und können wir in einem anderen Falle eine ursprüngliche Zusammengehörigkeit zweier Gleichnisse behaupten, welche uns in getrennter Stellung überliefert sind. Der erstere Fall liegt vor bei dem Gleichnisse vom Gastmahle (Mt 22^{1ff.}), wo wir in der Schlusserzählung von der Ausstossung des nicht hochzeitlich gekleideten Gastes (V. 11—13), welche doch zu der vorher geschilderten Erzählung, dass der Gastgeber an Stelle der zuerst

Auch im vierten Evangelium begegnet uns ein solches Gleichnispaar: die beiden Gleichnisse von dem Hirten und der Herde am Anfang von K. 10. Von dem ersten Gleichnisse (V. 1—5), in welchem dargestellt wird, wie die Schafe nur auf den durch die Thür in die Hürde eintretenden Hirten hören und ihm folgen, während der auf anderem Wege als durch die Thür Eindringende ein fremder Räuber ist, vor dem die Schafe fliehen, soll nach der Erklärung in V. 7—9 die Anwendung darauf gemacht werden, dass Jesus der alleinige und notwendige Vermittler des Heiles für die Menschen ist: »ich bin die Thür; wenn durch mich einer eingeht, so wird er das Heil erlangen und wird ein- und ausgehen und Weide finden« (V. 9). Weil aber bei diesem Vergleiche Jesu hinsichtlich seiner heilsvermittelnden Bedeutung mit einer Hürdenthür, die doch in bloß mechanischer Weise den Zugang zu den Schafen vermittelt, der Punkt nicht zur Geltung kommt, dass Jesus mit hingebendstem Interesse dem Heile der Seinen dient, so wird dieser ergänzende

Geladenen gerade aufgegriffene Leute von der Strasse zu seinem Gastmahl herangezogen habe, nicht passt, offenbar die ursprünglich selbständige Ergänzungsparabel vor uns haben. Das erste Gleichnis, welches Lc. (14¹⁶—24) auch abgeschlossen für sich giebt, zeigt, dass die zuerst Berufenen vom Gottesreiche ausgeschlossen werden, wenn sie dem empfangenen Rufe nicht sogleich Folge leisten, während andere, welche ursprünglich keine Anwartschaft auf das Reich Gottes zu haben scheinen, hineingezogen werden; das zweite zeigt dann, dass diejenigen vom Gottesreiche ausgeschlossen werden, welche keine desselben würdige Beschaffenheit aufweisen. Der andere Fall liegt vor bei den Gleichnissen vom klugen Haushalter (Lc 16¹ff.) und von dem treuen und dem untreuen Knechte (Mt 25¹⁴ff. Lc 19¹²ff.; vgl. die Anm. auf S. 28). Die eine Parabel empfiehlt die Klugheit, mit den gegenwärtigen Gütern für das zukünftige Wohl zu sorgen; die andere fordert die Treue in der Verwaltung der anvertrauten Güter als das richtige Mittel, um jenen klug erstrebten Zweck zu erreichen. Auch die beiden Gleichnisse vom Unkraut zwischen dem Weizen (Mt 13²⁴—30) und von den guten und faulen Fischen im Netze (Mt 13⁴⁷ff.) scheinen ursprünglich ein solches Parabelpaar gebildet zu haben. Das erstere zeigt, dass die Ausscheidung der schlechten Elemente aus den guten nicht vorzeitig von Solchen vorgenommen werden darf, welche auch das Gute mit zerstören würden; das andere, dass diese Ausscheidung zur gehörigen Zeit mit voller Sicherheit erfolgen wird.

Gedanke von V. 10 an mittelst eines zweiten Vergleiches hervor-gehoben, indem dasselbe Bild von der Schafherde noch in anderer Beziehung verwertet wird. Wie der gute Hirt im Gegensatze zu dem Diebe, der die Herde nur schädigen will, und zu dem interesselosen Mietlinge, der sie im Falle der Gefahr im Stiche lässt, vielmehr sein Leben für die Schafe einsetzt, so erweist sich auch Jesus dadurch als der rechte Heilbringer der Seinen, dass er in seiner Liebe selbst sein Leben für sie hingiebt. Dass die formelle Ausführung dieser beiden Gleichnisse und die allegorisierende Anwendung, die von ihnen gemacht wird, von dem Typus der synoptischen Gleichnisse verschieden sind, ist nicht zu leugnen. Aber dass sich diese beiden Gleichnisse einerseits zu den Belehrungspunkten, die durch den Vergleich deutlich gemacht werden sollen, und andererseits zu einander in der ergänzenden Beziehung des zweiten zum ersten prinzipiell anders verhielten wie z. B. die Gleichnisse von dem neuen Flecken und von dem neuen Weine (Mc 22f.), vermag ich nicht einzusehen¹⁾.

1) Der Sinn dieser beiden Gleichnisse Joh 10 und ihr Wechselverhältnis zu einander werden gewöhnlich anders bestimmt, als von mir oben geschehen ist. Weil in beiden dasselbe Bild von der Herde und dem Hirten gebraucht ist, pflegt man es als selbstverständlich zu betrachten, dass zuerst ebenso wie nachher die Herde der Gemeinde, der Hirt dem Gemeindeführer verglichen sei. Weil zu dieser Voraussetzung dann aber die Erklärung in V. 7 und 9, wo Jesus sich selbst vielmehr der zu den Schafen führenden Thür gleichstellt, in Widerspruch steht, so sieht man sich bei kritischer Beurteilung dazu gedrängt, entweder die Erklärung V. 7—9 für eine nicht authentische, allegorisierende Einschlebung des Evangelisten zu halten (B. Weiss in Meyer's Kommentar z. d. St.), oder über die Authentie des ganzen Gleichnispaars den Stab zu brechen, weil die Deutung, gemäss welcher Jesus bald die Thüre, bald der durch sie eintretende Hirt sei, »bunt und kraus« sei und weder zu dem Wesen einer Parabel, noch zu dem einer kunstgemässen Allegorie passe (Jülicher² I S. 115). Allein man kommt zu einem viel befriedigenderen Ergebnisse, wenn man diejenige Erklärung der beiden Gleichnisse durchzuführen versucht, auf welche der Text selbst dadurch hinweist, dass Jesus zuerst der Hürdenthür und nachher dem Hirten gleichgestellt wird. Denn wenn bei zwei dem Hirtenleben entnommenen Vergleichen derselbe Jesus zuerst der Hürdenthür und

7. Wenn die reichliche Anwendung von Beispielen und Vergleichen durch die Absicht Jesu bedingt ist, seiner Lehrweise eine populäre Verständlichkeit zu verleihen, so ist nun die Art, wie er seine Beispiele und Vergleiche auswählt und ausgestaltet, ganz durch den Zweck beherrscht, ihnen eindrucksvolle Prägnanz zu geben. Man darf von einem festen Prinzip reden, welches er zu diesem Zwecke bei der Bildung seiner Beispiele und Vergleiche beobachtet: es ist das Prinzip der grössten Deutlichkeit auf dem kürzesten Wege.

nachher dem Hirten verglichen wird, ist zu schliessen, dass die übrigen Begriffe der Gleichnisse, soweit sie übereinstimmend vorkommen, doch nicht das Gleiche bedeuten können, dass vielmehr die beiden Gleichnisse ganz von einander getrennt zu halten und unabhängig von einander zu erklären sind. Hätten wir nur das erste Gleichnis V. 1—5 mit der Deutung V. 7—9, so würde Keiner daran zweifeln, dass der beabsichtigte Sinn ist: wie die Hürdenthür sich zu den Schafen verhält, die der Hirt bzw. der Dieb an sich ziehen will, so verhält sich Jesus zu dem Heile, welches die Menschen gewinnen wollen; er ist der alleinige Zugang, der alleinige Vermittler. Diese Erklärung kann nun aber auch nicht dadurch ungültig gemacht werden, dass in einem weiteren, mit V. 10 beginnenden Vergleiche Jesus hervorheben will, dass, wie für eine Herde der rechte Hirt ein aufopferndes Interesse zeige, so auch er, Jesus, sich für das Heil der Seinen aufopfere. Wenn in V. 1—16 eine einzige zusammenhängende Allegorie gegeben sein sollte, so wäre jener Wechsel in der Deutung der einzelnen Glieder des Bildes allerdings unerträglich. Wenn es sich aber um wirkliche Gleichnisse handelt, bei denen es nicht auf allegorisierende Deutung der einzelnen Begriffe, sondern auf den Vergleich hinsichtlich eines bestimmten analogen Verhältnisses oder Verhaltens ankommt, so kann es nicht unstatthaft sein, die Geschichte von Hirt und Herde in zwei verschiedenen Beziehungen zum Gleichnis zu verwerten, so dass, wenn man eine Erklärung der beiden Gleichnisse durch Deutung der Hauptbegriffe zu geben sucht (wie es in kurzer Ausdrucksweise auch bei echten Gleichnissen zulässig ist, vgl. oben S. 118), dieselben Begriffe in den Gleichnissen verschieden gedeutet werden müssen. Dafür, dass an unserer Stelle ein wirkliches Gleichnis vorliegt und nicht eine Allegorie, zeugen diejenigen Züge des Bildes, welche sich allegorisierend garnicht ausdeuten lassen: der dem Hirten öffnende Thürhüter und die anderen Schafe, welche mit den »eigenen«, bei ihrem Namen herausgerufenen Schafen des eintretenden Hirten in einer Hürde vereinigt gedacht sind (V. 3).

Zuerst kommt dieses Prinzip darin zur Erscheinung, dass Jesus zu seinen Beispielen solche Fälle wählt, bei denen die zu veranschaulichende allgemeine Regel am deutlichsten hervortritt. Ich erinnere an jenes Beispiel, an dem er in der Logiarede über die rechte Gerechtigkeit die Forderung veranschaulicht, dass die innere Gesinnung ganz frei von Zorn und Hass sei und dass das äussere Handeln diese Reinheit der Gesinnung bewähre. Er nimmt den Fall an, man werde während der Darbringung der Opfergabe vor dem Altare dessen eingedenk, dass der Bruder etwas gegen einen habe (Mt 5^{23f.}). Dadurch, dass das Trachten nach sofortiger Versöhnung gerade für diesen Fall gefordert wird, wo der Bruder der übelwollende ist, wird klar, dass Zorn und Hass nicht nur dann verboten sind, wenn sie ohne erfahrene Reizung bloss aus eigener Bosheit sich gegen den Anderen richten, sondern auch dann, wenn der Andere mit der Feindseligkeit begonnen hat und die eigene Erwiderung des Hasses gegen ihn nun dem natürlichen Urtheile als berechtigt erscheint. Daraus aber, dass der Moment der Opferdarbringung vor dem Altare angenommen wird und hier nun ein sofortiges Zurücklassen des Opfers zum Zwecke der Aussöhnung mit dem Bruder gefordert wird, erhellt, dass die Pflicht solcher Versöhnlichkeit nicht eine bedingte ist, welche eventuell höheren Pflichten weichen müsste, sondern vielmehr die wichtigste und dringendste, welcher gegenüber auch die von den Juden am höchsten geachtete Frömmigkeitspflicht des Opfers im Tempel zurückzustehen habe. Kürzer und deutlicher als an diesem Beispiele konnte die Unbedingtheit der Forderung, frei von Gehässigkeit und bereitwillig zur Versöhnung zu sein, nicht anschaulich gemacht werden.

Sodann zeigt sich jenes Prinzip Jesu darin, dass er bei den zu Beispielen gewählten Fällen von allen solchen Umständen oder Rücksichten abstrahiert, welche gewöhnlich die betreffende allgemeine Regel nicht mit voller Deutlichkeit ins Auge treten lassen, während sie doch, genau betrachtet, die Gültigkeit der Regel nicht aufheben oder einschränken. Für viele einzelne Urtheile und Forderungen Jesu, die uns zunächst sehr schroff und befremdlich entgegentreten, findet man nur mittelst der Kenntniss dieses Prinzips eine sichere und befriedigende Erklä-

rung, während man sich sonst in einem Schwanken darüber befindet, ob man die Äusserungen Jesu für überspannt und unpraktisch halten, oder ob man durch bildliche Deutung ihre Anstösse mildern soll. Die Forderungen, die er dem früheren Grundsatz »Auge um Auge und Zahn um Zahn« gegenüberstellt (Mt 5³⁹—42. Lc 6²⁹), seien als Probe des gemeinten Verfahrens angeführt. Es liegt Jesu an der Einschärfung der allgemeinen Regel, dass an Stelle der vergeltenden Rache vielmehr zukommende Liebe zu beweisen ist und dass der Schaden oder Verzicht, der einem seitens des Anderen zugefügt oder zugemutet wird, nicht ein Motiv sein darf, sich nun feindselig diesem Anderen gegenüberzustellen, sondern vielmehr nur ein Motiv, in freiwilliger Bereitschaft seinen Wünschen und Interessen entgegenzukommen. Um diese Regel deutlich zu machen, zeigt er ihre Anwendung an einzelnen Fällen, wo in verschiedener Form, in brutaler Gewaltthat, unter Anwendung der Rechtsformen, in unliebsamer Requisition, in einfacher Bitte, der Wille und Wunsch des Anderen, welcher einem selbst zur Schädigung gereicht, hervortritt und wo demgemäss in verschiedener Weise ein Anlass gegeben zu sein scheint, sich in egoistischer Wahrung des eigenen Wohles dem Anderen feindselig oder abwehrend gegenüberzustellen: »wer dich auf die rechte Backe schlägt, dem biete die andere auch dar; und dem, der mit dir rechten und deinen Rock nehmen will, dem lass auch den Mantel; und wer dich in Anspruch nimmt auf eine Meile, mit dem gehe zwei; dem, der dich bittet, gieb und von dem, der von dir leihen möchte, wende dich nicht ab«. Das Charakteristische und Auffallende dieser Vorschriften Jesu liegt darin, dass er bei den einzelnen angenommenen Fällen immer ein solches liebevolles Entgegenkommen gegen den Anderen fordert, welches den gerade zu Tage getretenen, einem selbst zum Schaden gereichenden Absichten dieses Anderen entspricht und sie noch überbietend zu befriedigen sucht. Durch diese Korrespondenz zwischen den angenommenen Anlässen und den für sie geforderten Leistungen ist es ermöglicht, unmittelbar jene Anlässe und diese Leistungen zu vergleichen. Es ist aufs einfachste und unzweifelhafteste klar gemacht, dass das geforderte Verhalten das gerade Gegenteil einer Rache oder eines egoistischen Trach-

tens nach Wahrung des eigenen Wohles ist und dass das dem Anderen zu erweisende Entgegenkommen sich nicht darin erschöpfen darf, dasjenige von ihm zu ertragen oder für ihn zu thun, was sich unter den gegebenen Umständen nicht vermeiden lässt, sondern ein freiwilliges Liebesverhalten zur Förderung seiner Interessen sein muss¹⁾. Sollte nun Jesus wirklich gemeint haben, dass seine Jünger unter allen Umständen das gewaltthätige oder überhaupt einen Verzicht oder eine Leistung zumutende Begehren Anderer in jener äusserlich entsprechenden Weise zu erfüllen und zu überbieten verpflichtet wären? Er selbst hat sich doch oft genug den unberechtigten Forderungen und Bitten Anderer versagt (z. B. Mc 1³⁷f. 3³¹ff. 8¹¹f. Lc 12¹³f.). Eine notwendige, weil unmittelbar durch den eigentlichen Sinn und Zweck seiner Forderung gebotene Ausnahme liegt offenbar überall da vor, wo unter gegebenen Umständen die Nachgiebigkeit gegen das kundgegebene Begehren des Anderen gerade eine Verletzung der rechten Liebe sein würde, weil sie diesem Anderen zum Schaden gereichen oder zu den gegen Dritte zu erweisenden Liebespflichten in Widerspruch stehen würde. Im gewöhnlichen Leben werden die Jünger Jesu durch diese gerade durch die Liebe gebotenen Rücksichten meistens dazu bestimmt werden, die Gewaltthat abzuwehren oder zur Strafe zu ziehen und unberechtigten Forderungen und Bitten nicht zu willfahren, also äusserlich betrachtet ein anderes Verhalten zu üben, als welches Jesus vorschreibt. Aber von allen diesen Umständen und Rücksichten abstrahiert Jesus. Denn durch ihre Inbetrachtung würde die Regel, auf die es ankommt, dass man auch bei unberechtigten Eingriffen oder Forderungen Anderer ganz frei von Rache und ganz bereit zu zuvorkommender Liebeserweisung sein soll, keineswegs wirklich eingeschränkt werden, wohl aber nicht mit voller Deutlichkeit hervortreten. Aus dem gleichen Prinzip, die Beispiele so zu wählen, dass die gemeinte Regel möglichst kurz und deutlich

1) Für den Fall, wo der Andere blos eine Bitte ausspricht, wird nicht eine verdoppelte Erfüllung dieser Bitte gefordert, weil sich hier, wo keine Nötigung versucht wird, schon in der einfachen Erfüllung die freiwillige Zuvorkommenheit erweist.

zur Anschauung kommt, sind z. B. auch die Seligpreisungen der Armen, der Hungrigen, der Weinenden, der Verfolgten, die Weherufe über die Reichen, die Satten, die Lachenden, die von den Menschen Gepriesenen (Lc 6^{20—26}) zu erklären, ebenso die Forderung, Hand oder Fuss abzuhaueu, das Auge auszureissen, wenn sie Ärgernis geben (Mc 9^{43. 45. 47}. Mt 5²⁹), das Gebot, überhaupt nicht zu schwören, sondern die Rede nur ja ja, nein nein sein zu lassen (Mt 5^{34. 37}), beim Beten in das Kämmerlein zu gehen und die Thür zu schliessen (Mt 6⁶), und viele ähnliche spezialisierende Äusserungen.

Man muss diese Eigentümlichkeit der Lehrweise Jesu aus dem Gegensatze zur kasuistischen Lehrmethode der Schriftgelehrten verstehen. Die schriftgelehrte Gesetzeserklärung war ja durchweg darauf gerichtet, die Gesetze zu spezialisieren und durch genaue Berücksichtigung der verschiedenen möglichen Umstände festzustellen, wo das Gebot Anwendung finde und wo nicht, was man in Besorgnis vor möglicher Übertretung des Gebotes thun oder unterlassen müsse und wieweit man doch auch gehen könne, ohne dem Buchstaben des Gebotes zu nahe zu treten. Diese kasuistische Behandlung mit allen ihren Tüfteleien und Unterschieden führte thatsächlich nicht zur Verdeutlichung und Aufrechterhaltung, sondern vielmehr zur Verdunkelung und Auflösung des eigentlichen Sinnes und Zweckes der Gebote. Man kann sich wohl vorstellen, dass ein so innerlich sittlicher und so klar urteilender Mann, wie Jesus, einen wahren Abscheu vor dieser kasuistischen Methode empfand. Nun hat er zwar nicht auf das für die populäre Verständlichmachung so wirksame Mittel verzichtet, allgemeine Urteile und Regeln spezialisierend und mit Anwendung auf konkrete Verhältnisse auszuführen; wohl aber hat er hierbei ein der kasuistischen Methode gerade entgegengesetztes Verfahren eingehalten. Er sucht nicht möglichst vollständig die einzelnen Anwendungsfälle aufzuzählen und dabei die besonderen Umstände zu berücksichtigen, welche eine Ausnahme oder eine Einschränkung der Regel begründen; sondern er zieht solche Fälle in Betracht, in welchen der Sinn und Zweck der betreffenden Regel am schärfsten hervortritt, und sieht geflissentlich ab von allen solchen Umständen, unter welchen der Umfang und Ernst der

Regel undeutlich in Erscheinung träte. Jeder Anlass und Vorwand für die Hörer, bequeme Ausnahmen oder Abzüge zu machen, soll abgeschnitten sein.

Bei den Gleichnissen zeigt sich jenes Prinzip der grössten Deutlichkeit auf dem kürzesten Wege darin, dass Jesus da, wo er einen erdichteten einzelnen Fall zum Vergleiche wählt, diesen Fall mit solchen Umständen ausstattet, unter denen das eine Verhältnis oder Verhalten, welches den Vergleichspunkt bildet und auf welchem der Belehrungszweck der Parabel beruht, am bedeutsamsten hervortritt. Erst die Beachtung dieses Prinzips bei den Gleichnissen Jesu führt zu einer völligen Überwindung der allegorisierenden Erklärungsversuche. Denn es ist allerdings eine ganz richtige Voraussetzung, dass Jesus bei seiner sonst so prägnanten Lehrweise nicht in seine Gleichnisse bedeutungslose Züge nur zur Verzierung eingeflochten haben wird. Nur ist die richtige Folgerung aus dieser Voraussetzung nicht, dass auch alle erzählten Nebenumstände direkte Momente der beabsichtigten Vergleichung sein müssen, sondern vielmehr, dass sie den Zweck haben, den einen Hauptvergleichungspunkt in die beste Beleuchtung zu setzen, einen Zweck, welcher mit der allegorisierenden Deutbarkeit keineswegs immer in Einklang steht¹⁾. Z. B. in der Parabel von den zehn Jungfrauen (Mt 25^{1—12}) ist der Umstand, dass alle Jungfrauen, auch die klugen, einschlafen, notwendig, um den Wert der in kluger Weise von vornherein auch für den Fall unerwarteter Verspätung getroffenen Bereitschaft möglichst stark hervortreten zu lassen. Dass die thörichten Jungfrauen eingeschlafen seien, musste erzählt werden,

1) Hinsichtlich des Reichtums der Vergleiche sind die Reden Jesu den homerischen Gesängen ähnlich. Auch für die homerischen Vergleiche gilt die Regel, dass man sie nicht allegorisierend durchführen, sondern nur nach ihrem *tertium comparationis* fragen darf. Aber dieser für die Komposition der Parabeln Jesu so wichtige Grundsatz, dass die Detailausführung ganz durch den Zweck beherrscht ist, den einen für die Vergleichung entscheidenden Punkt möglichst deutlich und wirksam hervortreten zu lassen, ist bei den homerischen Vergleichen nicht ebenso zu beobachten. Den Dichter erfreut vielmehr die ausführende Schilderung der Situation in dem Vergleiche, auch wo sie für den Zweck des Vergleiches belanglos ist.

um es überhaupt verständlich erscheinen zu lassen, dass sie der üblen Folgen ihres unklugen Mangels an Vorsorge erst zuletzt gewahr werden, als es schon zu spät ist, dem Mangel noch abzuhelpen. Wären nun aber die fünf klugen Jungfrauen als wach geblieben geschildert, wie man es bei allegorisierender Erklärung wünschen möchte, so würde dem Hörer diese Wachsamkeit neben ihrer klugen Vorsorge als ein zweites Motiv erscheinen, sie für würdiger der Teilnahme an der Hochzeit zu halten als die fünf anderen, und der Wert des klugen Gerüstetseins auch für den Fall der unerwarteten Verspätung käme nicht zu ebenso voller Geltung wie jetzt, wo die kluge Vorsorge als der einzige Vorzug der einen vor den anderen hingestellt wird. Ebenso ist das Gleichnis von dem Manne, der von seinem Freunde um Brote angesprochen wird (Lc 115—8), von Jesus mit solchen Umständen ausgestattet, welche zu einer allegorisierenden Deutung möglichst unpassend wären, dagegen trefflichst dazu dienen, den einen Punkt, den das Gleichnis einleuchtend machen soll, nämlich den Wert der unbedingt vertrauenden Bitte, möglichst deutlich hervorzuheben. Es ist Mitternacht; die Thür ist verschlossen, so dass also der Bittende nicht hineinkommen und sich die Brote selbst fortnehmen kann, sondern der aus dem Schlafe Erweckte aufstehen muss, um sie ihm zu reichen; und die Kinder liegen mit dem Angesprochenen auf demselben Bette, so dass also sein Aufstehen Schwierigkeiten hat und Unruhe veranlasst. Die Umstände sind also für die Erfüllung der Bitte besonders ungünstig. Unter diesen Umständen tritt nun einerseits die Grösse des Vertrauens des Bittenden, andererseits die zur Erhörung treibende Kraft dieses Vertrauens in das hellste Licht. Bei dem Gleichnisse vom klugen Haushalter (Lc 161—8) ist dasselbe Prinzip für Jesus dafür bestimmend, dass er den Haushalter als einen untreuen zeichnet. Er will den Wert der Klugheit hervorheben, welche mit den gegenwärtigen Mitteln das zukünftige Wohlsein sicher zu stellen sucht. Eine ergänzende Belehrung sollte dann nachher zeigen, dass für seine Jünger, deren zu erstrebendes zukünftiges Ziel das von Gott zu gewährende himmlische Heilsleben sein muss, das für die Erlangung dieses Zweckes kluge Verhalten in der fleissigen, treuen Anwendung der von Gott ihnen anvertrauten irdischen

Güter bestehe (vgl. die Anm. auf S. 28 und 120f.). Bei diesem beabsichtigten Gedankengange hätte nun Jesus nicht etwa ebenso gut den Haushalter, an dessen Beispiel er den Wert der Klugheit veranschaulichen wollte, auch als einen treuen, rechtlichen hinstellen können, um so den Anstoss zu vermeiden, den man jetzt bei allegorisierender Ausdeutung der Parabel an der Unredlichkeit des Mannes nimmt. Denn wenn dieser Haushalter durch Treue, Sparsamkeit, Fleiss oder andere Vorzüge der Art ausgezeichnet gewesen wäre, so würden dieselben neben seiner auf die Zukunft vorbedachten Klugheit in Betracht gekommen sein, um ihm beim Verlassen des einen Dienstes eine gute weitere Existenz zu sichern. Wo er nun aber als ein unredlicher, verschwenderischer (V. 1), fauler (V. 3) Mensch geschildert wird, so erhellt, dass ganz allein in seiner Klugheit der Grund für sein ferneres Wohlsein liegt. Der Wert der Klugheit als solcher wird am stärksten dadurch hervorgehoben, dass diese Tugend zuerst isoliert von anderen Tugenden dargestellt wird. Ebenso ist das Gleichnis von dem ungerechten Richter und der armen Wittwe zu erklären (Lc 18²⁻⁵). Dass der Richter als ungerecht, weder Gottesfurcht noch Menschenfurcht kennend geschildert wird, ist nicht ein eigentlich unpassender, oder wenigstens gleichgültiger Erzählungszug, der die Geschichte nur äusserlich interessanter machen soll, sondern ist von wesentlicher Bedeutung für die Hervorhebung des Hauptvergleichungspunktes und damit des eigentlichen Zweckes der Parabel. Der Wert der Beharrlichkeit des Bittens soll erwiesen werden. Wäre nun bei dem Richter Gerechtigkeit oder Gottesfurcht oder Menschenfurcht vor auszusetzen, so würden diese Eigenschaften als mitwirkende Motive für seine Erfüllung der Bitte der Wittwe erscheinen. Wo ihm aber alle moralischen und religiösen Regungen und auch furchtsame Rücksicht auf andere Menschen abgesprochen werden, so ist das in der Beharrlichkeit des Bittens liegende Motiv von anderen sonst mitwirkenden Motiven isoliert und die Wirksamkeit, die es für sich allein hat, erhellt am deutlichsten.

An den Reden im vierten Evangelium lässt sich dieses für die Lehrweise Jesu so charakteristische Prinzip der grössten Deutlichkeit auf dem kürzesten Wege nicht ebenso nachweisen, wie an den synoptischen Reden. Ihnen fehlt, wie wir schon

oben bemerkten, die spezialisierende und exemplifizierende Ausführung und fehlen auch solche Gleichnisse, welche einen erdachten einzelnen Fall mit seinen konkreten Umständen vorführen. Damit fehlt ihnen aber auch das Hauptmaterial, an welchem wir bei den Markus- und Logiareden jenes Prinzip der Lehrweise Jesu sich bewähren sehen.

8. Freilich zeigt sich die eindrucksvolle Prägnanz der Lehrweise Jesu nicht nur da, wo er Beispiele und Vergleiche giebt, sondern auch da, wo er allgemeine Urteile und Forderungen in ihrer Allgemeinheit ausspricht. Er liebt es, solchen allgemeinen Urteilen und Forderungen das Gepräge der kurzen, scharf pointierten Sentenz zu geben, und zwar speziell so, dass in ihnen eine Antithese oder ein korrespondierendes Verhältnis zum Ausdruck kommt. Sowohl für das Verstehen, als auch für das gedächtnismässige Bewahren ist eine derartige Formulierung sehr wirksam. Offenbar hat sich Jesus hier an die Form der den Juden von altersher geläufigen Spruchweisheit angelehnt, welche, wie der Mischna-Traktat Pirke Aboth (»Sprüche der Väter«) beweist, auch von den Schriftgelehrten zur Zeit Jesu gepflegt wurde. Nur bietet Jesus nicht lange Reihen von Sentenzen, in denen dieselben Gedanken variiert werden; sondern er giebt in einem einzigen Spruche die Zusammenfassung oder Begründung eines einzuprägenden Lehrpunktes, die Schlussfolgerung aus einem Gleichnisse, die Antwort auf eine Anfrage, die Beurteilung einer Situation. Oft wird er dabei gangbare Sprichwörter aufgenommen haben, weil der Gedanke, dessen Geltung mit Bezug auf das Reich Gottes ausgesprochen werden sollte, dadurch besonders einleuchtend wurde, dass er mit einer im Sprichworte fixierten Regel übereinstimmte. Solcher Art sind die in den evangelischen Quellenberichten in verschiedenen Zusammenhängen unabhängig von einander überlieferten Sprüche: »nichts ist verborgen, ausser um offenbart zu werden, und nichts wurde versteckt, ausser um an die Öffentlichkeit zu kommen« (Mc 4²²; vgl. Mt 10²⁶); »mit welchem Masse ihr messet, wird euch gemessen werden« (Mc 4²⁴; vgl. Mt 7²); »wer da hat, dem wird gegeben werden, und wer nicht hat, von dem wird genommen werden, auch was er hat« (Mc 4²⁵; vgl. Mt 25²⁹. Lc 19²⁶); »viele Erste werden Letzte sein und die Letzten Erste«

(Mc 10³¹; vgl. Lc 13³⁰. Mt 20¹⁶); »wer sich selbst erhöht, wird erniedrigt werden, und wer sich selbst erniedrigt, wird erhöht werden« (Lc 14¹¹. 18¹⁴. Mt 23¹²). Von anderen Aussprüchen dieses sentenziösen Gepräges seien folgende aufgeführt. Aus Mc.: »ich bin nicht gekommen zu rufen Gerechte, sondern Sünder« (2¹⁷); »der Sabbat ist um des Menschen willen gemacht und nicht der Mensch um des Sabbats willen« (2²⁷); »nichts was von ausserhalb des Menschen her in ihn eingeht, kann ihn entweihen, sondern was aus dem Menschen weggeht, ist das, was den Menschen entweiht« (7¹⁵); »wer seine Seele retten will, der wird sie verlieren, und wer seine Seele verlieren wird um meinet- und des Evangeliums willen, der wird sie retten« (8³⁵; vgl. Mt 10³⁹. Lc 17³³); »wer sich meiner und meiner Worte schämt in diesem ehebrecherischen und sündigen Geschlechte, dessen wird sich auch der Menschensohn schämen, wenn er kommen wird in der Herrlichkeit seines Vaters mit den heiligen Engeln« (8³⁸); »wenn einer Erster sein will, so muss er Letzter von allen sein und Diener aller« (9³⁵; vgl. 10^{43f.}); »wer nicht wider uns ist, der ist für uns« (9⁴⁰); »gebet dem Kaiser, was des Kaisers ist, und Gott, was Gottes ist« (12¹⁷); »Gott ist nicht ein Gott von Todten, sondern von Lebendigen« (12²⁷); »der Geist ist willig, aber das Fleisch ist schwach« (14³⁸). Aus den Logia: »ich bin nicht gekommen aufzulösen, sondern vollzumachen« (Mt 5¹⁷); »alles was ihr wollt, dass euch die Leute thun, das thut auch ihr ihnen ebenso« (Mt 7¹². Lc 6³¹); »richtet nicht, damit ihr nicht gerichtet werdet« (Mt 7¹. Lc 6³⁷); »bittet, so wird euch gegeben werden, suchet, so werdet ihr finden, klopfet an, so wird euch aufgethan werden« (Mt 7⁷. Lc 11⁹); »wer nicht mit mir ist, der ist wider mich und wer nicht mit mir sammelt, der zerstreut« (Mt 12³⁰. Lc 11²³); »Viele sind berufen, aber Wenige sind auserwählt« (Mt 22¹⁴); »von jedem, dem viel gegeben ist, wird viel verlangt werden, und wem man viel anvertraut hat, von dem wird man desto mehr fordern« (Lc 12⁴⁸); »wer im geringsten treu ist, ist auch im grossen treu, und wer im geringsten untreu ist, ist auch im grossen untreu« (Lc. 16¹⁰). Auch an das Logion Jesu Act 20³⁵: »geben ist seliger als nehmen« ist hier zu erinnern.

Auch in den Reden des vierten Evangeliums sind einzelne

solche prägnante Aussprüche Jesu überliefert: »was vom Fleisch geboren ist, ist Fleisch, und was vom Geist geboren ist, ist Geist« (36); »Gott hat seinen Sohn nicht gesandt in die Welt, dass er die Welt richte, sondern dass die Welt durch ihn gerettet werde« (37); Gott ist Geist, und die Anbetenden müssen in Geist und Wahrhaftigkeit anbeten« (424); »zum Gerichte bin ich in diese Welt gekommen, damit die Nichtsehenden sehen und die Sehenden blind werden« (939); »wer seine Seele liebt, verliert sie, und wer seine Seele hasst in dieser Welt, wird sie zum ewigen Leben bewahren« (1225); »wer aufnimmt, wen ich sende, der nimmt mich auf, wer aber mich aufnimmt, der nimmt den auf, der mich gesandt hat« (1320). In direkter Bezugnahme auf ein Sprichwort sagt Jesus: »hierin bewahrheitet sich das Wort: ein anderer ist es, der sät, und ein anderer, der erntet« (437). Aber im allgemeinen ist doch die sprichwortartige Prägnanz diesen johanneischen Reden durchaus nicht in dem gleichen Masse eigen, wie den synoptischen. Gerade dieser Unterschied ist für den abweichenden Gesamteindruck der Reden von grosser Bedeutung.

9. Endlich ist auf den reichlichen Gebrauch hinzuweisen, den Jesus von Metaphern macht¹⁾. Die Metapher beruht auf einem in Gedanken vollzogenen Vergleich. Derselbe wird aber nicht direkt als solcher bezeichnet; sondern ohne weiteres werden die verglichenen Begriffe mit einander vertauscht, so dass an Stelle des eigentlich gemeinten ein bildlich vertretender anderer genannt wird. Diese bildliche Ausdrucksweise in der treffenden Art, wie Jesus sie handhabt, trägt sehr dazu bei, seiner Darstellung Anschaulichkeit und zugleich Prägnanz zu geben. Denn durch einen einzigen bildlichen Ausdruck, an den sich gleich bekannte Eigenschafts- und Wertvorstellungen knüpfen, oder der an ein bekanntes Verhältnis oder Verhalten erinnert, kann kurz und deutlich charakterisiert werden, was ohne Bild einer viel umfänglicheren Bezeichnung bedürfte. Dass die Ausdrucksweise eine bildliche ist und was unter den bildlichen Ausdrücken verstanden werden soll, pflegt unmittelbar durch den Zusammenhang klar zu sein. Zum Teil sind die bildlichen

1) Vgl. Jülicher ² I S. 52 ff.

Ausdrücke auch schon aus dem AT. geläufig. Beispiele dieser bildlichen Ausdrucksweise sind folgende Äusserungen: »ich will euch zu Menschenfischern machen« (Mc 1¹⁷); »hütet euch vor dem Sauerteige der Pharisäer« (Mc 8¹⁵); »könnt ihr den Kelch trinken, den ich trinke, oder euch mit der Taufe taufen lassen, mit der ich getauft werde?« (Mc 10³⁸); »der Menschensohn ist gekommen, sein Leben zu geben als Lösegeld für Viele« (Mc 10⁴⁵); »wenn du Almosen gibst, so posaune nicht vor dir her; — — deine Linke lass nicht wissen, was die Rechte thut« (Mt 6^{2f.}); »hütet euch vor den falschen Propheten, welche zu euch kommen in Schafskleidern, inwendig aber reissende Wölfe sind« (Mt 7¹⁵); »gehet zu den verlorenen Schafen aus dem Hause Israel« (Mt 10⁶); »kommet her zu mir alle, die ihr euch abmüht und belastet seid, so will ich euch erquicken; nehmet auf euch mein Joch« (Mt 11^{28f.}); »der gute Mensch bringt aus seinem guten Schatze gutes hervor« (Mt 12³⁵. Lc 6⁴⁵); »sie binden schwere Lasten und legen sie auf die Schultern der Menschen, sie selbst aber wollen sie nicht mit dem Finger rühren« (Mt 23⁴); »ihr seihet die Mücke und verschlucket das Kamel« (Mt 23²⁴); »lass die Todten ihre Todten begraben« (Lc 9⁶⁰); »klopft an, so wird euch aufgethan« (Mt 7⁷. Lc 11⁹); »fürchte dich nicht, du kleine Herde« (Lc 12³²); »ich bin gekommen, Feuer auf die Erde zu werfen, und wie wünschte ich, es wäre schon entzündet; ich muss aber mit einer Taufe getauft werden, und wie drängt es mich, bis sie vollendet ist« (Lc 12^{49f.}); »gehet hin und saget diesem Fuchse« (Lc 13³²).

Wird eine bildliche Ausdrucksweise so durchgeführt, dass nicht nur ein einzelner Begriff, sondern ein ganzer Gedanke oder eine Reihe von Gedanken in einer einheitlichen bildlichen Einkleidung dargeboten wird, so liegt eine Allegorie vor. Solchen allegorischen Ausführungen eines Bildes begegnen wir einige Male: in den Aussprüchen von dem Eingehen durch die enge Pforte ins Leben (Mt 7^{13f.} Lc 13²⁴), von der grossen Ernte, zu welcher nur wenige Arbeiter vorhanden sind und der Herr der Ernte noch weitere Arbeiter senden soll (Mt 9^{37f.} Lc 10²), von dem Ausziehen des Splitters aus dem Auge des Bruders, während man den Balken im eigenen Auge hat (Mt 7^{3—5}. Lc 6^{41f.}), von dem Hingeben des Heiligen an die Hunde und

dem Hinwerfen der Perlen vor die Säue (Mt 7⁶), von dem Rückwärtsschauen bei dem Handanlegen an den Pflug (Lc 9⁶²). Weil die bildliche Ausdrucksweise immer auf einem in Gedanken vollzogenen Vergleiche beruht, so verbindet sie sich leicht mit einem Gleichnisse: Jesus nimmt eine bildliche Wendung zum Anlasse, um einen dem Bilde entsprechenden Gleichnisspruch anzufügen, oder er braucht bei der Schlussanwendung von einem Gleichnisse die in diesem verwendeten Begriffe bildlich weiter. So wenn er die Syrophönizierin auffordert: »lass zuerst die Kinder satt werden; denn es ist nicht fein, dass man das Brot der Kinder nehme und werfe es vor die Hunde« (Mc 7²⁷); wenn er in betreff der falschen Propheten die Lehre giebt: »an ihren Früchten sollt ihr sie erkennen; man sammelt doch nicht von Dornen Trauben u. s. w.« (Mt 7^{16—20}); wenn er über die verkehrten Lehrer urteilt: »sie sind blinde Leiter von Blinden; wenn aber ein Blinder einen Blinden leitet, so werden sie beide in eine Grube fallen« (Mt 15¹⁴); wenn er die Jünger ermahnt: »eure Lenden sollen ungürtet sein und eure Lichter brennend und ihr sollt Leuten gleichen, welche ihren Herrn erwarten, wenn er aufbricht von der Hochzeit u. s. w.« (Lc 12^{35f.}). Oder aber wenn er an den Parabelspruch vom Salze die Aufforderung schliesst: »habt in euch Salz« (Mc 9⁵⁰), oder wenn er das Gleichnis von dem ausreisenden Menschen, der sein Haus verliess und seinen Knechten die Vollmacht gab, jedem seine Arbeit, und dem Thürhüter auftrug, dass er wache, in die ganz allegorisierende Schlussfolgerung ausgehen lässt: »wachtet also, denn ihr wisset nicht, wann der Herr des Hauses kommt, ob spät abends, oder um Mitternacht, oder beim Hahnenschrei oder morgens, damit er nicht unversehens kommend euch schlafend finde; was ich aber euch sage, sage ich allen: wachtet!« (Mc 13^{34—37}).

Auch in den Reden des vierten Evangeliums tritt die bildliche Ausdrucksweise stark hervor. Es sei an folgende Aussprüche erinnert: »brechet diesen Tempel ab und in drei Tagen will ich ihn aufrichten« (2¹⁹); »dies ist das Gericht, dass das Licht in die Welt gekommen ist und die Menschen die Finsternis mehr liebten als das Licht« (3¹⁹); »ich habe eine Speise zu essen, welche ihr nicht kennt; — — meine Speise ist, dass ich

thue den Willen dess, der mich gesandt hat« (4^{32.34}); »erarbeitet euch nicht die vergängliche Speise, sondern die zum ewigen Leben bleibende Speise, welche der Menschensohn euch giebt; denn diesen hat der Vater versiegelt, Gott« (6²⁷); »ich bin das Brot des Lebens; wer zu mir kommt, den wird nicht hungern, und wer an mich glaubt, den wird nimmermehr dürsten« (6³⁵); wenn einen dürstet, so komme er und trinke; wer an mich glaubt, von dess Leibe werden, wie die Schrift sagt, Ströme lebendigen Wassers fliessen« (7³⁸); »ich bin das Licht der Welt, wer mir nachfolgt, wird nicht in der Finsternis wandeln, sondern wird das Licht des Tages haben« (8¹²); »im Hause meines Vaters sind viele Wohnstätten« (14²); »ich bin der Weg« (14⁶); »ich will euch nicht Waisen lassen« (14¹⁸). Nur sind die bildlichen Ausdrucksweisen hier minder mannigfaltig, als in den synoptischen Reden. Und die gebrauchten Bilder erhalten verhältnismässig oft eine allegorische Ausführung. Z. B. das Bild vom Wasser: »wer von dem Wasser trinkt, welches ich ihm geben werde, den wird in Ewigkeit nicht dürsten, sondern das Wasser, dass ich ihm geben werde, wird in ihm ein Quell werden von Wasser, welches ins ewige Leben sprudelt« (4¹⁴; vgl. 7³⁸). Das Bild von der Ernte: »hebet eure Augen auf und schauet die Felder, dass sie weiss sind zur Ernte; schon empfängt der Erntende Lohn und sammelt Frucht zum ewigen Leben, damit sowohl der Säende als auch der Erntende zugleich sich freuen u. s. w.« (4^{35—38}). Das oft wiederholte Bild vom Lichte: »noch kurze Zeit ist das Licht unter euch; wandelt, dieweil ihr das Licht habt, damit nicht Finsternis euch überfalle; wer in der Finsternis wandelt, weiss nicht, wo er hingehet; dieweil ihr das Licht habt, glaubet an das Licht, damit ihr Lichtessöhne werdet« (12^{35f.}; vgl. V. 46. 3^{19—21}. 8¹². 9^{4f.}). Das Bild vom Hirten, in allegorisierender Fortführung des Gleichnisses von dem für seine Heerde mit treuer Aufopferung sorgenden Hirten (10^{10ff.}): »ich bin der gute Hirte und kenne die meinigen (nämlich meine Schafe) und die meinigen kennen mich, — — und ich gebe mein Leben für die Schafe; und andere Schafe habe ich, welche nicht aus diesem Stalle sind; auch diese muss ich führen und sie werden meine Stimme hören und es wird werden eine Herde, ein Hirt« (10^{14—16}; vgl. V. 26—29).

Endlich das Bild vom Weinstock: »ich bin der rechte Weinstock und mein Vater ist der Weingärtner; jeden Reben an mir, der nicht Frucht bringt, nimmt er weg, und jeden, der Frucht bringt, reinigt er, damit er mehr Frucht bringe u. s. w.« (15₁—6; vgl. V. 8. 10). Es wäre, wie unsere vorangehende Betrachtung der durch die anderen Quellenberichte bezeugten Beispiele bildlicher Redeweise bei Jesus lehrt, nicht richtig, wenn man die allegorisch ausgeführte Bildrede als eine Besonderheit der johanneischen Reden bezeichnen wollte. Es liegt, bei geringerer Mannigfaltigkeit der überhaupt verwendeten Bilder, nur ein etwas grösseres Mass der Anwendung und allegorischen Ausführung einzelner Bilder vor, und dieses grössere Mass fällt deshalb um so deutlicher ins Auge, weil im Unterschiede von den synoptischen Reden der Gebrauch der eigentlichen Gleichnisse so sehr zurücktritt.

10. Die Überschau über die charakteristischen Eigentümlichkeiten der Lehrweise Jesu drängt uns das Schlussurteil auf, dass sich in dieser Lehrweise eine bewundernswerte Kunst und Kraft volkstümlicher Beredsamkeit darstellt. Von den pedantischen Lehrmethoden und kleinlichen Künsten einer Schullehrsamkeit hat Jesus keinen Gebrauch gemacht. Die formellen Mittel, die er vorzugsweise anwandte, waren zwar nicht neu von ihm erfunden, sondern die gewöhnlichen und natürlichen Mittel der volkstümlichen Rede. Aber er hat sie mit grösster Leichtigkeit und Sicherheit und mit hoher Originalität im einzelnen gehandhabt ¹⁾. Reiche Phantasie und scharfe Urteilskraft befähigten ihn dazu. Die Phantasie lieferte ihm immer neuen Stoff für seine Beispiele, Bilder und Vergleiche; die Urteilskraft liess ihn präzise erfassen, was im einzelnen Falle der entscheidende Punkt sei, und liess ihn die prägnante Bezeichnung und Darstellung finden, bei welcher der wichtigste Gedanke auch am nachdrücklichsten hervortrat. Wir können es wohl verstehen, dass die Rede Jesu auch abgesehen von der Bedeutung ihres Inhaltes schon durch die Genialität ihrer Form, durch ihre Natürlichkeit, Verständlichkeit und Markigkeit, die Hörer in Staunen setzte und ihnen das Urteil auf die Lippen trieb, er lehre »wie einer, der Gewalt hat und nicht wie die

1) Über die Originalität der Parabeln Jesu vgl. Jülicher ²I S. 164ff.

Schriftgelehrten« (Mc 122), d. h. nicht mit einem beschränkten Besitze überlieferter und mühsam angewandter Mittel, sondern in souveräner Verfügung über eine Fülle eigener Kraft, als ein wahrer Redner »von Gottes Gnaden«. Seine Beispiele und Gleichnisse mit ihren typischen, unvergesslichen Gestalten bewähren auch an uns (Gegenwärtigen noch ihre unmittelbare, lebendige Anschaulichkeit, ihre einleuchtende Beweiskraft; seine kurzen drastischen Sentenzen und Bilder sind zum grossen Teile noch heute in einem sprichwörtlichen Gebrauche, der über ihren religiösen Gebrauch hinausgeht. Jesus hat diese Redeformen zu einer klassischen Ausgestaltung gebracht und durch sie seiner Rede den Charakter einer nie veraltenden Popularität verliehen. Man denke nur zum Vergleiche an die Briefe des Paulus, der doch auch, ohne ein geschulter Rhetor zu sein, eine machtvolle und von Begeisterung getragene natürliche Beredsamkeit besass, und der doch auch seine Schreiben keineswegs an die »Weisen nach dem Fleische« richtete. Aber wie schwer wird es jetzt den Laien — wie schwer mag es ihnen auch schon zu des Paulus Zeit gefallen sein! — sich in das Verständnis der paulinischen Worte, nicht nur seiner dogmatischen Erörterungen, sondern auch seiner paränetischen Lehren, einzuarbeiten! Wie unendlich viel höher an populärer Wirksamkeit steht die Lehrweise Jesu in ihrer schlichten Einfachheit, die doch der Gedankentiefe keinen Eintrag thut!

Was wir aber vor allem bewundern müssen, ist, dass der Mann, dem diese reichen Mittel der populären Beredsamkeit zu Gebote standen, dieselben ausschliesslich im Dienste der religiösen Gedanken, deren Verkündigung er sein Leben weihte, verwertet hat. Nie finden wir in allem dem, was uns von ihm überliefert ist, dass er seiner Phantasie freien Lauf gelassen hätte, bloss um sich und andere an ihren Bildern zu erfreuen und seiner Rede glänzenden Schmuck zu verleihen; nie, dass er seine Urteilschärfe verwendet hätte, bloss um dialektisch die eigenen oder fremden Gedanken hin- und herzuwenden, wo es für die Erklärung oder Fortführung, die Begründung oder Widerlegung der Gedanken selbst überflüssig gewesen wäre. Die kunstvolle Form der Rede wurde bei ihm nie zum Selbstzweck; sie sollte nie die Beachtung auf sich selbst ziehen und von dem Gedanken-

inhalte ablenken. Der alleinige Zweck Jesu bei der besonderen Gestaltung seiner Lehrweise war, den Sinn seiner Lehre deutlich und ihre Wichtigkeit einleuchtend zu machen. Er braucht niemals Künste der Rede, um seine Hörer zu bestechen, sie über Schwierigkeiten des Inhaltes leicht hinwegzuführen oder anstössige Härten vor ihnen abzustumpfen. Vielmehr redet er überall mit voller Offenheit und bringt gerade die anstössigen Urtheile, die schwierigen Forderungen, die in der Konsequenz seiner Lehre liegen, in möglichster Schärfe zum Ausdruck, keinerlei Milderungen und Konzessionen zulassend. Er wendet andererseits aber auch alle Kunst und Kraft der Rede an, um seine Hörer von der Wahrheit seiner Behauptungen, von dem Rechte seiner Forderungen zu überzeugen. Ihm liegt nicht daran, seine Lehre möglichst als etwas neues und absonderliches, wegen des höheren, übernatürlichen Gegenstandes nur fremdartig der natürlichen irdischen Erkenntnis gegenüberstehendes darzustellen. Er hebt vielmehr geflissentlich auch die Verwandtschaft dessen, was er behauptet und fordert, mit den gewöhnlichen irdischen Erscheinungen und menschlichen Verhaltensweisen hervor und keine Thatsache des Natur- und Menschenlebens ist ihm zu gering, welche dazu dienen kann, die Lehre vom Gottesreiche dem menschlichen Verständnisse nahezubringen.

Jesus hat durch die Form, die er seiner Lehre gab, ein Zeugnis abgelegt über die allgemeine Art und Bestimmung, die er ihr zuschrieb. Sie war nicht eine Geheimlehre, bestimmt für einen engen Kreis von Eingeweihten, nicht eine schulmässige, wissenschaftliche Lehre, bestimmt für die Gelehrten und Gebildeten; sondern sie war eine Botschaft einfachen, allgemein verständlichen Inhalts, bestimmt für alles Volk, auch für die Unmündigen und Armen, für alle, die sie nur hören und annehmen wollten.

Kap. 2. Die Vorstellungen Jesu über den Bestand der geschaffenen Welt.

1. Die Lehre, auf deren volkstümliche Verkündigung Jesus seine Absicht richtete, bezog sich auf das Reich Gottes. Hier-

durch ist nicht ausgeschlossen, dass er bei seiner Lehre eine Fülle von Vorstellungen geäußert hat, welche nicht das Reich Gottes, sondern den natürlichen Bestand der Welt, d. h. des Geschaffenen im weitesten Sinne des Wortes, betreffen. Da es sich bei der Lehre vom Reiche Gottes doch immer um den Willen und das Verhalten Gottes mit Bezug auf die Welt und die Menschen und andererseits um das fromme Verhalten der Menschen innerhalb der Welt Gott gegenüber handelte, so war schon hierdurch bedingt, dass er bei seiner Lehre Vorstellungen über die bestehende Welt stets anwenden und bei den Hörern voraussetzen musste. Dazu kam aber, dass er bei den Vergleichen, die er zur Begründung und Erläuterung seiner Lehre zu geben liebte, reichen Anlass hatte, auf in der Welt Geschehenes und Geschehendes Bezug zu nehmen.

Der Umfang, in dem uns die Vorstellungen Jesu von dieser Art in den evangelischen Berichten aufbewahrt sind, muss als eigentlich zufällig gelten, weil die Absicht der Schriftsteller nicht darauf ging, direkt über diese Vorstellungen Mitteilungen zu machen. Es ist für uns nun freilich interessant, alles das zusammenzustellen, was uns von derartigen Vorstellungen Jesu überliefert ist, und so wenigstens einen gewissen Einblick in dieses Gebiet seines Geisteslebens zu gewinnen. Das Verständnis einzelner dieser Vorstellungen, z. B. der anthropologischen, ist auch wichtig zur Erklärung einiger religiöser Urteile Jesu. Aber bedeutsamer als die sorgfältige Feststellung des Umfanges und Sinnes der uns aufbewahrten derartigen Vorstellungen Jesu ist die Erkenntnis, dass er alle diese Vorstellungen teils aus eigener einfacher Wahrnehmung und Erfahrung geschöpft, teils aus der allgemein verbreiteten Anschauung seiner Volksgenossen übernommen und sie durchaus nicht zu Gegenständen einer selbständigen Untersuchung oder Belehrung gemacht hat. Dass er trotz der Schärfe seiner Beobachtungsgabe und der Selbständigkeit seines Urteiles sich jedes Versuches einer Kritik der populären Vorstellungen über den Bestand der Welt und ihrer Geschöpfe, über den natürlichen und geschichtlichen Verlauf der Dinge in der Welt enthalten hat, müssen wir als ein absichtlich um seiner berufsmässigen Verkündigung des Reiches Gottes willen geübtes Verfahren anerkennen. Seine Selbstbe-

schränkung in dieser Beziehung ging aus dem gleichen Prinzip hervor, nach welchem er jenen Mann abwies, der seine Hülfe zum Zwecke der Erbteilung in Anspruch nehmen wollte (Lc 12^{13f.}): er war sich seines besonderen Berufes zur Verkündigung des Reiches Gottes bewusst und wollte sich ausschliesslich der Ausführung dieses ihm von Gott gegebenen Berufes widmen. In dem Masse, in welchem er sich mit einer genaueren Erforschung des Bestandes der Welt und mit einer Verbesserung der populären Vorstellungen über denselben abgegeben hätte, würde er sein Interesse und seine Kräfte jener berufsmässigen Aufgabe entzogen und die Aufmerksamkeit und das Verständnis seiner Hörer von dem wesentlichen Gegenstande seiner Verkündigung abgelenkt haben. Eben deshalb müssen auch wir diese den Bestand der geschaffenen Welt betreffenden Vorstellungen Jesu dem Äusseren seiner Lehre zurechnen und dürfen ihre Besprechung nicht in die Darstellung des organischen Zusammenhanges seiner Lehre vom Reiche Gottes verflechten. Jesus selbst hat sie geffissentlich nicht zu selbständigen Gliedern seiner Lehre werden lassen, sondern immer nur als Mittel derselben verwendet. Sein Verfahren in dieser Beziehung ist in den Reden des vierten Evangeliums zweifellos das gleiche wie in den synoptischen. Deshalb wäre es eine unnötige Pedanterie, wenn wir bei der Besprechung dieser Art von Begriffen die verschiedenen Quellen streng aus einander hielten.

2. Es sei zuerst an eine Reihe von Äusserungen erinnert, in denen Jesus aus einfacher Beobachtung gewonnene Vorstellungen über gewöhnliche Naturerscheinungen bekundet. Er redet von der Sonne, die Gott aufgehen lässt, und von dem Regen, den er sendet (Mt 5⁴⁵); von dem Blitze, der vom Himmel herabstürzt (Lc 10¹⁸), der von Osten ausgeht und bis Westen leuchtet (Mt 24²⁷); von der Bewölkung im Westen, die der Vorbote des Regens ist, und von dem Südwinde, der die Gluthitze ankündigt (Lc 12^{54f.}); von dem Platzregen, welcher Ströme erzeugt, die ein auf sandigen Grund gebautes Haus zum Einsturz bringen, während das auf Felsgrund stehende Haus ihnen Stand hält (Mt 7^{24—27}); von dem Winde, welcher weht, wo er will, und dessen Rauschen man hört, ohne seine Herkunft und sein Ziel zu kennen (Joh 3⁸). Er erzählt von dem Weizenkorne,

das nur dann Frucht bringt, wenn es in die Erde gelegt wird und erstirbt (Joh 12²⁴); von dem Samen, dessen Aufgehen und Gedeihen von der Beschaffenheit des Bodens abhängt: der, wenn er an den Weg fällt, von den Vögeln gefressen wird; wenn er auf steinigem Boden ohne tiefere Erdschicht fällt, schnell aufgeht, aber keine gehörige Wurzel schlägt und deshalb unter den Strahlen der Sonne verdorrt; wenn er unter die Dornen fällt, von den heranwachsenden Dornen vor der Reife erstickt wird; wenn er aber auf gutes Erdreich fällt, aufgeht, wächst und Frucht bringt, bis zu dreissig, sechzig, hundert Körnern (Mc 4^{4—8}); ferner von dem Samen, den die Erde von selbst, ohne dass der Mensch weiss, wie es zugeht, zuerst zum grünen Halm aufspriessen, dann zur Ähre heranwachsen und endlich zum vollen Fruchttragen in der Ähre reifen lässt (Mc 4^{26—28}); von den Früchten, die in ihrer guten oder schlechten Beschaffenheit der Beschaffenheit des Baumes, an dem sie gewachsen sind, entsprechen (Mt 7^{16—18}); von der Senfpflanze, welche aus kleinstem Samenkorne hervorgehend zum grossen Gartengewächse wird, unter dessen Zweigen die Vögel nisten (Mc 4^{31f.} Lc 13¹⁹); von dem Feigenbaume, dessen Zweige beim Herannahen des Sommers weich werden und Blätter treiben (Mc 13²⁸) und der, wenn er unfruchtbar ist, vielleicht noch durch Umgrabung und Düngung des umliegenden Erdreichs zur Fruchtbarkeit gebracht werden kann (Lc 13⁸); von der Weinranke, die nur solange sie mit dem Weinstocke zusammenhängt, Frucht bringen kann und die durch Ausputzung seitens des Weingärtners im Fruchttragen gefördert wird (Joh 15^{2.4}); von den Lilien des Feldes, die ohne zu arbeiten mit höherer Pracht bekleidet sind als Salomo (Mt 6^{28f.}); von dem Rohre, das im Winde hin und her schwankt (Mt 11⁷). Er nimmt Bezug auf die Klugheit der Schlangen und die Harmlosigkeit der Tauben (Mt 10¹⁶); auf die Füchse, die in Gruben wohnen, und auf die Vögel, die ihre Nester haben (Lc 9⁵⁸); auf die Henne, die ihre Brut unter ihre Flügel sammelt (Lc 13³⁴); auf die Raben, die ohne dass sie sich Vorräte sammeln, von Gott ihre Nahrung erhalten (Lc 12²⁴); auf die Adler, welche sich um das Aas sammeln (Lc 17³⁷); auf die wilden Hunde und die Schweine, denen man nicht Kostbarkeiten vorwerfen darf, die sie nicht zu

würdigen wissen, sondern nur zertreten (Mt 7⁶); auf die Schafe, welche die Stimme ihres Hirten und die Namen, mit denen er sie einzeln ruft, kennen und hinter ihm herziehen, aber vor der unbekannten Stimme Fremder fliehen (Joh 10^{3—5}); auf den Wolf, der die Schafe raubt und versprengt (Joh 10¹². Mt 7¹⁵). Er weist hin auf das Salz, das einmal fade geworden, durch nichts seine Würze wiedergewinnen kann und nicht einmal zum Dünger taugt (Mc 9⁵⁰. Lc 14^{34f.}); auf den Sauerteig, von dem eine kleine Menge einen Teig von drei Mass Weizenmehl durchsäuert (Lc 13²¹); auf den Wein, der, wenn er jung ist, einen alten Schlauch zersprengt (Mc 2²²) und der, alt geworden, milder schmeckt als der neue (Lc 5³⁹); auf den Flicker von ungewalktem Zeug, der sich zusammenzieht und die umgebenden Teile des alten Kleides zerreisst (Mc 2²¹).

3. Von geringerem Umfange, aber grösserer Wichtigkeit, als diese naturgeschichtlichen, sind die anthropologischen Vorstellungen. Sie entsprechen alle der populären Anschauungs- und Ausdrucksweise des AT.'s, welche für die Juden zur Zeit Jesu noch die geläufige war. Sie sind flüssig und unentwickelt. Zunächst werden am Menschen unterschieden der Leib und die Seele (Mt 6²⁵. 10²⁸). Die Seele (*ψυχή*) gilt als Sitz des Lebens, des Ichs. Zunächst ist sie speziell die Kraft des äusseren irdischen Lebens, welches den Körper beseelt und den Menschen mit den Tieren von der leblosen Natur unterscheidet. Sie wird durch Speise und Trank erquickt und erfreut und beim Tode dem Menschen abgefordert (Lc 12^{19f.}).¹ Die Seele lieben, suchen, retten oder sie hassen und verlieren (Mc 3⁴. 8³⁵. Lc 14²⁶. Mt 10³⁹. Joh 12²⁵) bedeutet: das äussere irdische Leben fördern und erhalten oder beeinträchtigen und einbüssen; die Seele hingeben oder hinlegen (Mc 10⁴⁵. Joh 10¹¹. 15. 17. 13^{37f.} 15¹³) bedeutet: das äussere irdische Leben aufopfern. Sofern aber daran gedacht wird, dass der Mensch auch nach seinem irdischen Tode noch fortexistiert, erscheint die Seele auch als Sitz des den irdischen Lebensbedingungen nicht unterliegenden Ichs und eventuell als Subjekt des höheren, himmlischen Heilslebens. In diesem Sinne kann Jesus die gewaltsame Entziehung des irdischen Lebens als eine Tötung des Leibes bezeichnen mit dem ausdrücklichen Zusatze, dass die Menschen die Seele

nicht zu töten vermöchten (Mt 10²⁸). In dieser Verschiedenheit der Bedeutung, welche der Begriff der Seele haben kann, liegt die Lösung für die Paradoxie des durch unsere drei Hauptquellen übereinstimmend überlieferten Ausspruches Jesu: wer seine Seele retten wolle, werde sie verlieren, und wer sie verliere, werde sie retten (Mc 8³⁵. Mt 10³⁹. Lc 17³³. Joh 12²⁵). In den Vordersätzen ist die Erhaltung oder Darangabe des äusseren irdischen Lebens, in den Nachsätzen der Verlust oder Gewinn eines solchen höheren persönlichen Lebens gemeint, dessen Bestand von dem irdischen Leben unabhängig ist. Unter »Ausruhen der Seele« kann das eine Mal das äusserliche Ausruhen der irdischen Lebenskräfte verstanden sein (Lc 12¹⁹), das andere Mal die innere Beruhigung, die der Fromme trotz äusserer Arbeit und Lasten durch demütige Ergebung in den göttlichen Willen gewinnt (Mt 11²⁹).

Nimmt Jesus auf die bewusste Geistesthätigkeit des Menschen Bezug, so verwertet er vorzugsweise den Begriff *καρδία*. Die Bedeutung dieses Begriffes bei ihm, wie überhaupt im NT., deckt sich aber nicht mit der populären Bedeutung unseres deutschen Wortes »Herz«. Wir pflegen unter dem »Herzen« im Unterschiede vom Verstande und Willen den Sitz des Gemütes, der Gefühle, speziell guter, freundlicher Gefühle und Stimmungen, zu verstehen (vgl. die Wendungen: »ein Herz haben für etwas«, »mit dem Herzen bei einer Sache sein«, »herzlich, herzlos sein«). Die *καρδία* im NT. aber, wie der alttestamentliche *לב*, entspricht vielmehr unserem Begriffe »Sinn« oder »Gesinnung«, d. h. bezeichnet im allgemeinen den Sitz aller Art geistiger Thätigkeit und hat so wenig eine gute wie eine üble Nebenbedeutung. So ist dieser Begriff auch in den Reden Jesu verwertet. In der *καρδία* d. i. der Gesinnung vollzieht sich das überlegende Denken (Mc 2⁸); aus ihr gehen die bösen Gedanken hervor: Unzucht, Diebstahl, Mord, Ehebruch u. s. w. (Mc 7^{21f.}); in ihr wohnt das Begehren, z. B. das sündliche Begehren beim Anschauen eines fremden Weibes (Mt 5²⁸); in ihr hat der Zweifel oder das Vertrauen Gott gegenüber seinen Sitz (Mc 11²³); sie erfährt Beunruhigung, Furcht, Trauer und Freude (Joh 14^{1. 27. 16. 22}); sie kann verhärtet (Mc 8¹⁷), oder durch Sinnenrausch oder Sorgendruck beschwert sein (Lc 21³⁴),

so dass dann die Aufmerksamkeit und das Verständnis des Menschen gehemmt sind; sie befindet sich da, wo sich die Güter des Menschen befinden, sofern sich auf diese Güter sein Denken und Wollen richtet (Mt 6₂₁). Wesentliches Merkmal an ihr ist die Innerlichkeit (Mc 7₂₁); *ταπεινὸς τῇ καρδίᾳ* (Mt 11₂₉) ist, wer sich in seiner inneren Gesinnung niedrig hält, d. h. sich gehorsam und demütig unterordnet, im Unterschied von einem, der sich in äusserlich niedriger Stellung befindet, oder von einem, welcher nur den Schein der Demut erweckt ohne aufrichtige Demut zu haben. Der verborgene Inhalt der Gesinnung äussert sich in den Worten (Mt 12_{34f.}) oder Handlungen (Mc 7_{21f.}). Diese Äusserungen können freilich auch heuchlerisch trügen: die Lippen können Gott ehren, während die Gesinnung Gott fern ist (Mc 7₆ = Jes 29₁₃). Gott jedoch durchschaut die Gesinnung (Lc 16₁₅).

Das Verhältnis der *καρδία* zur Seele ist nicht so aufzufassen, als bilde die erstere eine selbständige Grösse neben der letzteren. Die Seele umfasst den ganzen Bestand des geistigen Lebens des Menschen und es können auch alle Bethätigungen des geistigen Bewusstseins einfach aus ihr hergeleitet werden: die Stimmungen des Beruhigtseins oder der Unruhe werden in einigen Aussprüchen ebenso der Seele beigelegt (Mt 11₂₉. Joh 12₂₇) wie sonst der *καρδία* (Joh 14₁. 16₂₂). Auch in Mc 12₃₀ (= Dtn 6₅): »du sollst lieben den Herrn deinen Gott aus deiner ganzen Gesinnung (*καρδία*) und aus deiner ganzen Seele (*ψυχῇ*) und aus deiner ganzen Einsicht (*διάνοια*) und aus deiner ganzen Kraft (*ἰσχύς*)« bezeichnen »Gesinnung« und »Seele« nicht zwei verschiedene geistige Vermögen. Nur um die Vollständigkeit, in der das geistige Leben des Menschen nach allen seinen Seiten für die Liebe zu Gott in Anspruch genommen wird, möglichst stark hervorzuheben, wird plerophorisch dieses geistige Leben mit verschiedenen Ausdrücken bezeichnet. Dabei wird mit der ersten Bezeichnung speziell das Moment der Innerlichkeit, mit der zweiten speziell das der Individualität betont. Deshalb reiht sich dann passend noch die besondere Hervorhebung der denkenden Einsicht und endlich der Kraft d. h. der Intensität an.

Den Begriff Geist (*πνεῦμα*) gebraucht Jesus (abgesehen von

der nicht hierher gehörigen Anwendung des Begriffs auf den heiligen Geist und die dämonischen Geister) in den uns überlieferten Aussprüchen nur dreimal, wo besonderer Anlass dazu vorlag, mit Bezug auf das menschliche Geistesleben¹⁾. In dem Worte in Gethsemane: »der Geist ist willig, aber das Fleisch ist schwach« (Mc 14³³) ist der Begriff Geist durch den Gegensatz gegen den Begriff Fleisch bedingt. Jesus will die Schwäche der Jünger nicht als eine körperliche, sondern als eine geschöpfliche bezeichnen. Deshalb wählt er hier den Ausdruck »Fleisch«, der nach alttestamentlichem Sprachgebrauch synekdochisch das schwache, vergängliche, kreatürliche Wesen des Menschen bezeichnet. Zu dem »Fleisch« in diesem Sinne bildet das Korrelat der »Geist«. Denn mit diesem Ausdruck wird nach alttestamentlichem Sprachgebrauche das innere, geistige Leben des Menschen, seine Seele, vorzugsweise dann bezeichnet, wenn es hinsichtlich seiner höheren, göttlichen Art und Herkunft in Betracht gezogen wird²⁾. So ist auch in Mc 14³³ unter dem »Geiste« zwar der Sache nach nichts Anderes verstanden, als was sonst als Seele oder *καρδία* bezeichnet wird. Wohl aber ist mit diesem Begriffe das Geistesleben unter einem besonderen Gesichtspunkte bezeichnet, nämlich sofern es das höhere, von Gott stammende Vermögen dem schwachen, geschöpflichen Wesensbestande gegenüber ist. Ebenso ist in dem nur von Lc. (23⁴⁶) mitgeteilten, an Ps 31⁶ sich anschliessenden Ausrufe am Kreuze: »Vater in deine Hände befehle ich meinen Geist« der Begriff »Geist« angewandt, weil es sich eben um die Wiederanheimgabe des von Gott gegebenen Lebens an Gott

1) Der Ausdruck Mt 53: *οἱ πτωχοὶ τῷ πνεύματι* würde hierher gehören, wenn nicht anzunehmen wäre, dass Lc. (620) mit dem einfachen *οἱ πτωχοὶ* den Text der Logia genauer wiedergiebt, als Mt. *Οἱ πτωχοὶ τῷ πνεύματι* bedeutet nicht: »die Armen an Geist«, sondern nach Analogie von *ταπεινὸς τῇ καρδίᾳ*, Mt 1129, und ähnlichen alttestamentlichen Ausdrücken: »die Armen im Geist« d. h. die, denen arm zu Mute ist, die nicht bloß äusserlich arm sind und erscheinen, sondern sich arm und bedürftig fühlen und wissen. — Der Ausspruch Lc 955: »wisset ihr nicht, welches Geistes Kinder ihr seid?« kommt aus textkritischen Gründen nicht in Betracht.

2) Vgl. meine Schrift: die Begriffe Fleisch und Geist im biblischen Sprachgebrauch, 1878, S. 27 f.

handelt. In dem von der johanneischen Quelle überlieferten Ausspruche an die Samariterin endlich: »die wahrhaften Anbeter werden den Vater in Geist und Wahrhaftigkeit anbeten; — Gott ist Geist, und die Anbetenden müssen in Geist und Wahrhaftigkeit anbeten« (423f.), war der Begriff »Geist« zur Bezeichnung des Organes, mit dem die Menschen Gott verehren müssen, gefordert, um die Wechselbeziehung zwischen der Art dieses Organes der Verehrung und der Art des Gegenstandes derselben kräftig hervorzuheben. Auch hier ist der Sache nach unter dem Geiste, in dem die Anbetung geschieht, nichts anderes verstanden, als was Mc 12³⁰ unter der ganzen Gesinnung, der ganzen Seele, der ganzen Einsicht, der ganzen Kraft, aus welcher der Mensch Gott lieben soll, gemeint ist.

4. Auch den überlieferten Vorstellungen über ausserirdische Geistwesen theils guter theils böser Art hat sich Jesus angeschlossen. Zwar die Bedeutung dieser Geistwesen für die Herstellung oder Hemmung der heilvollen Gemeinschaft der Menschen mit Gott beurtheilte er ganz anders als seine jüdischen Zeitgenossen. Dies wird uns später bei der Darstellung des eigentlichen Inhaltes seiner Lehre entgegentreten. Aber hinsichtlich der Existenz, Beschaffenheit und allgemeinen Art der Wirksamkeit dieser Wesen nahm er einfach die gangbaren Anschauungen seiner Volksgenossen an.

Nur Weniges erfahren wir aus den gut bezeugten Äusserungen Jesu über seine Vorstellungen von den Engeln. Er nennt sie »die heiligen Engel« (Mc 8³⁸), »die Engel im Himmel« (Mc 12²⁵, 13³²), betrachtet sie also als zu Gott gehörige, in seliger Gemeinschaft mit Gott befindliche Wesen. Sein Wort an die Sadducäer, dass die von den Todten Auferstandenen weder freien noch sich freien lassen, sondern wie Engel im Himmel sind (Mc 12²⁵), zeigt, dass er sie nicht mit einer solchen sinnlichen Natur bekleidet, nicht mit solchen sinnlichen Begierden behaftet denkt, wie die irdischen Menschen, deshalb auch nicht in den durch die sinnliche Natur der Menschen begründeten Beziehungen zu einander stehend. Dass er sie mit einer zwar höheren als der menschlichen, aber doch nur beschränkten Erkenntnis vorstellt, beweist seine Äusserung: über den Tag oder die Stunde der Parusie wisse Niemand etwas,

auch nicht die Engel im Himmel (Mc 13³²). Als Repräsentanten der Machtherrlichkeit Gottes lässt er sie erscheinen, wenn er ausspricht, dass der Menschensohn bei seiner Parusie in der Herrlichkeit seines Vaters mit den heiligen Engeln kommen werde (Mc 8³⁸). Als hilfreiche Wesen, welche den Menschen das von Gott ihnen bestimmte Gute vermitteln, denkt er sie, wenn er in der Parabel vom armen Lazarus erzählt, Engel hätten ihn, als er gestorben, in Abrahams Schoß getragen (Lc 16²²). In dem Spruche Mt 18¹⁰: »sehet zu, dass ihr nicht einen dieser Kleinen geringschätzt; denn ich sage euch, ihre Engel im Himmel sehen allezeit das Angesicht meines Vaters im Himmel«, wird die Vorstellung von Schutzengeln dargeboten (vgl. Act 12¹⁵), welche einzeln zu den einzelnen Menschen gehören und auf ihr Wohl bedacht sind. In dem nur durch Mt. berichteten Worte Jesu in Gethsemane, dass ihm der Vater sofort mehr denn zwölf Legionen Engel zuschicken könnte (Mt 26⁵³), sind die Engel als Vermittler der wunderbaren Machterweise Gottes vorgestellt.

Den heiligen Engeln Gottes stehen der Satan und seine Engel, die Dämonen oder unreinen Geister, gegenüber¹⁾. Jesus denkt sie als Wesen von übermenschlichem Vermögen, zu einem Reiche vereinigt durch das gemeinsame Interesse des Kampfes gegen das Reich Gottes (Mc 3^{23—27}). Er nimmt von ihnen zuerst an, dass sie entsprechend ihrer eigenen sittlich bösen Art auch auf die Menschen eine zum Bösen verführende Wirksamkeit ausüben. Solche Situationen, welche eine starke Reizung zum Bösen enthalten, beurteilt er als vom Satan bewirkte Anfechtungen. In der wahrscheinlich auf eigenen Äusserungen Jesu beruhenden Erzählung des Mt. (4^{1—11}) und Lc. (4^{1—13}) von den Versuchungen Jesu gleich nach seiner Taufe, werden die verkehrten Anschauungen und Motive, die ihn damals an seinem messianischen Berufe irre zu machen drohten, als Versuchungen durch den Teufel hingestellt. Mc. (8³³) überliefert das abweisende Wort Jesu an Petrus, als derselbe ihn von dem

1) Vgl. Schwartzkopff, der Teufels- und Dämonenglaube Jesu, ZThK 1897, S. 411 ff.; J. Weiss, Art. »Dämonen« und »Dämonische« in RE³ IV S. 408 ff.

Gedanken der Notwendigkeit seines Leidens und Sterbens abzubringen versuchte: »weiche hinter mich, Satan!« Die Logia (Lc 22³¹) berichten, dass Jesus bei der letzten Mahlzeit dem Petrus mit Bezug auf die den Jüngern jetzt bevorstehende Anfechtung gesagt habe: »siehe der Satan hat eurer begehret, euch zu sichten wie den Weizen«. Und nach der johanneischen Quelle (14³⁰) hat er mit Bezug auf die an ihn selbst bei seinem Todesleiden herantretende Anfechtung gesagt: »es kommt der Fürst der Welt und hat nichts an mir«. Man ersieht speziell aus Mc 8³³ und Joh 14³⁰, dass Jesus in einfacher Kürze des Ausdrucks wie von einem unmittelbaren Herankommen des Satans auch da redet, wo doch offenbar die gemeinten Versuchungen mittelst der Worte oder Handlungen anderer Menschen in natürlicher Form geschehen. Er will den Gedanken ausdrücken, dass die Aufforderungen und Anlässe, die ihn von seiner treuen Pflichterfüllung im messianischen Berufe abtrünnig zu machen versuchen, aus einem bösen, gottfeindlichen Prinzip stammen und ein böses, gottfeindliches Endziel haben. Dieser Gedanke kleidet sich nun bei ihm, gemäss der ihm wie seinen Jüngern geläufigen Vorstellung von dem Satan als dem persönlichen Prinzip des Bösen und des Widerstandes gegen Gott, in jene Worte, welche den Satan als den direkt versuchenden erscheinen lassen. Ich meine nicht, dass Jesus hier die Vorstellung vom Satan nur in bildlicher Ausdrucksweise verwertet habe. Ohne Zweifel nahm er mit seinen Volksgenossen eine wirkliche Existenz des Satans an und setzte er demgemäss in jenen einzelnen Fällen auch eine reale Mitwirkung desselben voraus. Wohl aber ist aus der Ausdrucksweise in Mc 8³³ und Joh 14³⁰ zu schliessen, dass auch wenn Jesus seinen Jüngern von dem versucherischen Herantreten des Satans an ihn gleich nach seiner Taufe erzählte, er doch nicht ein direktes, sichtbares Kommen des Teufels selbst meinte, so nahe auch den Hörern eine solche Missdeutung seiner drastisch das Prinzip hervorhebenden Darstellung liegen mochte. — Durch die Bezeichnung als »Fürst der Welt«, welche sich in der johanneischen Quelle ausser in 14³⁰ auch noch in 12³¹ und 16¹¹ findet, wird der Teufel als derjenige charakterisiert, welcher die Welt, sofern sie dem Willen und der Offenbarung Gottes

feindselig ablehnend gegenübersteht, bei ihrem gottwidrigen Verhalten anleitet und beherrscht. Dieselbe Anschauung liegt vor Joh 8⁴⁴, wo Jesus den Teufel als Menschenmörder von Anfang her und nicht im Rechten (*ἀληθῆς*) Stehenden, sondern das Verkehrte Redenden bezeichnet und die ungläubigen Juden als Abkömmlinge des Teufels beurteilt, weil sie die gleiche böse Art an sich haben und das gleiche böse Verhalten üben wie jener.

Neben dieser Verführung zum Bösen kennt Jesus aber noch eine andere Art der Wirksamkeit des Teufels und seiner bösen Geister auf die Menschen, nämlich dass sie den Menschen Übel aller Art zufügen. Der Teufel ist »der Feind«, welcher gemäss seiner eigenen Bosheit den Menschen überhaupt Schaden zu bringen sucht (Lc 10¹⁹). Auch diese Vorstellung hat Jesus aus der populären Anschauungsweise seiner Volksgenossen übernommen. Insbesondere betrachtet er Krankheiten als Wirkungen von Dämonen. Jede Art von Krankheit kann so aufgefasst werden. Von der Frau, die achtzehn Jahre lang den »Geist der Schwäche« hat, gebückt zu gehen und sich nicht vollständig aufrichten zu können (Lc 13¹¹), sagt er, der Satan habe sie gebunden die achtzehn Jahre (V. 16). Aber speziell wird bei gewissen aussergewöhnlichen Krankheitserscheinungen, namentlich bei intermittierenden, angenommen, dass der Mensch von einem Dämon, oder in besonders schlimmen Fällen von vielen Dämonen so in Besitz genommen und bewohnt ist, dass er zum machtlosen Gegenstand ihrer unheilvollen Tücken und zum willenlosen Organe ihrer Äusserungen gemacht ist (vgl. besonders Mc 5²—5. 9^{17f.} 22). Dass Jesus während seiner Wirksamkeit vielfach mit Kranken, die in diesem speziellen Sinne als Dämonische galten, zu thun gehabt und auch selbst sie als von wirklichen Dämonen Besessene beurteilt und behandelt hat und wegen dieser Auffassung in ihrer Bekämpfung eine besondere Aufgabe für sich und seine Jünger gesehen hat, kann nach unseren Quellen nicht zweifelhaft sein (vgl. Mc 1^{23ff.} 34. 3^{11f.} 15. 22^{ff.} 67. Lc 10¹⁷—20. 11^{14ff.} 13³²). Einen charakteristischen Ausdruck findet diese Anschauung in der Erzählung von dem Dämon, der bei seiner Rückkehr zu dem Menschen, von dem er einmal ausgefahren ist, sieben andere, schlimmere Geister

mitbringt (Mt 12^{43—45})¹⁾. Wollen wir diese Erzählung unserem Verständnis zugänglich machen, so müssen wir, die Anschauung Jesu in die uns geläufige umsetzend, von einer gewichenen Krankheit reden, die den Menschen, wenn noch eine Disposition für sie in ihm geblieben ist, über kurz oder lang von neuem ergreift und bei solchem Rückfalle mit verstärkter Heftigkeit auftritt. Eine analoge Erfahrung, meint Jesus, werden seine ungläubigen Zeitgenossen machen. Sie scheinen jetzt den Gerichten, welche früher das israelitische Volk heimgesucht haben, entrückt zu sein; aber es wird ein nur um so schwereres Gericht über sie hereinbrechen (V. 45b). Mit Bezug auf alle für dämonisch geltenden Menschen ist festzuhalten, dass nicht die Unglücklichen, welche von den Dämonen besessen und beherrscht werden, wegen dieser Erfahrung als sittlich böse betrachtet werden; sondern böse sind nur die Dämonen selbst, welche die armen Menschen tückisch quälen.

Wir können für diese Vorstellungen Jesu über die Bedingtheit von Krankheiten und Übeln durch dämonische Wesen wohl einen allgemeineren Grund angeben. Es fehlt ihm eine solche Vorstellung von dem allgemeinen naturgesetzlichen Zusammenhange der irdischen Erscheinungen, wie sie die Grundlage unserer gegenwärtigen Naturforschung bildet, und ein solches Streben nach Erkenntnis der natürlichen Bedingungen der einzelnen Erscheinungen, ein solches Voraussetzen des, wenn auch unerkennbaren, Vorhandenseins dieser natürlichen Bedingungen, wie es uns modernen Menschen geläufig ist und selbstverständlich erscheint. Die gewöhnlichen Naturerscheinungen, bei denen der Zusammenhang zwischen den bedingenden Ursachen und den entsprechenden Wirkungen deutlich zu Tage liegt, werden natürlich auch von Jesus ebenso einfach naturgesetzlich aufgefasst, wie von uns. Man denke nur an seine Erzählung von dem Samen, dessen Aufgehen und Fruchtbringen sich nach der Beschaffenheit des Bodens und den übrigen Umständen richtet (Mc 4^{3ff.}). Aber der Gedanke der Allgemeinheit dieser natur-

1) Über den von Mt. besser als von Lc. (11^{24—26}) bewahrten Zusammenhang dieser Erzählung, deren parabolischer Sinn aus Mt 12^{45b} erhellt, vgl. oben S. 28.

gesetzlichen Wechselbeziehung der irdischen Erscheinungen, der den allmählichen Erwerb der späteren, bis auf unsere Zeit gehenden, wissenschaftlichen Naturforschung und erkenntnistheoretischen Überlegung bildet, lag dem Vorstellungskreise Jesu ganz fern. Deshalb bietet sich ihm, wie seinen damaligen Volksgenossen, bei ungewöhnlichen, räthselhaften Erscheinungen schnell die Erklärung dar, ein unsichtbares höheres Wesen wirke ein und stelle durch seine höhere Macht die auffallenden Erscheinungen her. Die fromme Beurteilung, die bei allem irdischen Geschehen die unmittelbare Bedingtheit durch den Willen Gottes und die sichere Abzweckung auf das Heil der Kinder Gottes erkennt, wird bei Jesus, wie wir später sehen werden, durch das Mehr oder Minder der Vorstellung von dem naturgeschichtlichen Zusammenhange der Dinge schlechterdings nicht berührt.

5. In das Gebiet der aus der populären Anschauungsweise einfach übernommenen Vorstellungen über den Bestand der geschaffenen Welt gehört auch die Vorstellung vom Hades in der Erzählung vom reichen Manne und armen Lazarus (Lc 16^{22—31}). Jesus will ja bei dieser Erzählung nicht eine Belehrung über die Beschaffenheit des Hades geben; sondern er will den Gedanken ausführen, dass sich das Urteil Gottes über die Menschen gar nicht nach ihrem Ansehen unter den anderen Menschen richtet, vielmehr demselben gerade entgegengesetzt sein kann (Lc 16¹⁵). Diesen Gedanken veranschaulicht er an dem Beispiele zweier Menschen von verschiedenster irdischer Glückstellung, welche nach ihrem Tode, wo das Urteil Gottes über sie in Erscheinung tritt, in eine ihrer irdischen Stellung völlig entgegengesetzte Lage kommen. Auf diesen Kontrast zwischen der Stellung der beiden Menschen bei Lebzeiten und nach dem Tode kommt es Jesu an. Er schildert ihn gemäss den Vorstellungen über die Form der Fortexistenz nach dem Tode, welche seinen Zuhörern geläufig waren. Sowohl Lazarus als auch der Reiche kommen in den Hades. Aber dieser ist nicht mehr, wie die Scheol in der alttestamentlichen Anschauung, ein Reich unterschiedslosen Dunkels und Unheils für alle seine Bewohner, wo auch der Fromme Gott nicht mehr loben kann. Sondern er erscheint gemäss der fortgeschrittenen jüdischen An-

schauung, welche eine gewisse Vergeltung schon im Zustande gleich nach dem Tode fordert, als geteilt in zwei durch eine unübersteigliche Kluft von einander getrennte Orte, einen Ort der Seligkeit und einen Ort der Qual¹⁾. Lazarus kommt in Abrahams Schoss, d. i. an den bevorzugten Platz in dem Aufenthalte der Seligen. Der Reiche kommt an den Ort der Qual, wo er in Feuersglut brennenden Durst leidet. Ob auch die Vorstellung, dass die Bewohner der getrennten Hadesorte einander sehen und mit einander reden können, zur gewöhnlichen jüdischen Anschauung gehörte, muss dahingestellt bleiben²⁾. Wahrscheinlich hat Jesus selbst diese Vorstellung in poetischer Lizenz nur für den Zweck der Fortführung seiner Parabel gebildet, nämlich um die Beurteilung des erzählten Falles und die praktische Lehre, die aus ihm entnommen werden soll, nicht erst als nachträgliche Reflexion an die Erzählung anzuhängen, sondern einfach in die Erzählung selbst einzugliedern. — Andere Äusserungen Jesu über den Hades, aus denen wir für die in dieser Lazaruserzählung dargebotene Anschauung eine wesentliche Ergänzung gewinnen, sind uns nicht überliefert. Nur Lc. (23⁴³) bringt das Wort Jesu an den mitgekreuzigten Übelthäter: »heute wirst du mit mir im Paradiese sein«, wo unter dem Paradiese der Ort der Seligkeit im Hades verstanden ist. In dem durch die Logia mitgeteilten Worte Jesu über Kapharnaum, dass sie, die bis zum Himmel erhöhte Stadt, bis zum Hades hinuntergestossen werden solle (Mt 11²³. Lc 10¹⁵), ist der Hades als der am tiefsten, nämlich unter der Erde, liegende Ort bildliche Bezeichnung für den Zustand völliger Erniedrigung. In dem Worte an Petrus Mt 16¹⁸, dessen Kern vielleicht aus guter Überlieferung stammt³⁾, sind die Hadessthere, weil sie un-

1) In Henoch 22 sind vier Orte im Hades von einander unterschieden.

2) Vgl. IV Esra 7⁸³ und 9³, wo es zur Pein der Gottlosen im Hades gerechnet wird, dass sie den für die Gerechten aufbewahrten Lohn sehen, und zur Freude der Gerechten im Hades, dass sie die wirren Pfade der Seelen der Gottlosen und die ihnen bestimmte Strafe schauen.

3) Im Kommentare des Ephraem Syrus zu Tatians Diatessaron lautet die Stelle Mt 16^{17f}. folgendermassen: et respondit: beatus es

erschütterlich die einmal in das Todtenreich Aufgenommenen festhalten, populäre bildliche Bezeichnung für die grösste Festigkeit.

6. Endlich sind in diesem Zusammenhange die auf vergangene geschichtliche Thatsachen bezüglichen Vorstellungen Jesu zu berücksichtigen. Was uns von ihnen überliefert ist, beschränkt sich auf den Geschichtsstoff des AT.'s. Es ist auch hier nur das Eine bemerkenswert, dass Jesus in seinem Berufe keinerlei Aufforderung fand, an dieser von seinen Volksgenossen unbeanstandet aufgenommenen geschichtlichen Überlieferung eine Kritik zu üben. Er nimmt Bezug auf die Ermordung Abels (Mt 23³⁵. Lc 11⁵¹; vgl. Joh 8⁴⁴), auf die Sintfluth und den Untergang Sodoms (Mt 24^{37—39}. Lc 17^{26—29}; vgl. 10¹²), auf die Einführung der Beschneidung durch die Patriarchen und ihre Sanktionierung durch Mose (Joh 7²²), auf die Freude Abrahams über die empfangene messianische Verheissung (Joh 8⁵⁶), auf die von Mose beim Dornbusch erlebte Vision (Mc 12²⁶), auf das Mannaessen in der Wüste (Joh 6^{49.58}; vgl. V. 31ff.), auf die Erhöhung der ehernen Schlange durch Mose (Joh 3¹⁷), auf Davids Geniessen der Schaubrote im Gotteshause (Mc 2^{25f.}), auf Salomos Pracht (Mt 6²⁹. Lc 12²⁷) und auf den Besuch der Königin von Saba, um seine Weisheit zu hören (Mt 12⁴². Lc 11³¹), auf die Sendung des Elias zu der Wittve von Sarepta und auf die Heilung des aussätzigen Naëman durch Elisa (Lc 4^{25—27}), auf die Gerichtspredigt des Propheten Jona bei den Niniviten (Lc 11^{29f.32}), auf die steten Verfolgungen der Propheten bis zu dem am Schlusse des AT.'s (II Chr 24²¹) berichteten Morde des Sacharja im Tempelvorhofe (Lc 11^{47—51}. 13^{33f.}). Natürlich entspricht dieser einfachen Aufnahme des im AT. überlieferten Geschichtsstoffes auch die Annahme der überlieferten Vorstellungen über die Entstehung der Schriften des AT.'s: für Jesus ist Mose der Verfasser der ganzen Gesetzsammlung (Mc 1⁴⁴. 7¹⁰. 10^{3—5}. 12²⁶), David der Dichter des Psalm 110 (Mc 12³⁶).

Simon; tu es petra et portae inferi te non vincent. Wahrscheinlich las Tatian die Antwort Jesu an Petrus im Matthäustexte in dieser kurzen Gestalt und sind alle darüber hinausgehenden Worte unseres Matthäustextes erst später interpolirt. Vgl. A. Harnack ZKG 1881 S. 484f.; T. U. I, 3, 1883, S. 149f.

Also überall, wo wir die Vorstellungen Jesu über den natürlichen Bestand und bisherigen Verlauf der Welt in Betracht ziehen, bestätigt es sich uns, dass er diese Vorstellungen nicht irgendwie selbständig zu untersuchen, zu reinigen oder zu bereichern gestrebt hat. Er musste sie in seiner Lehre verwenden, liess sie aber nicht zu selbständigen Gegenständen seiner Lehre werden. Er nahm sie auf, wie sie ihm und seinen Volksgenossen durch die einfache Beobachtung oder durch die Überlieferung dargeboten waren. Denn er konzentrierte seine Aufmerksamkeit und die seiner Hörer ganz auf das Eine, zu dessen Verkündigung er sich gesandt wusste: auf das Evangelium vom Reiche Gottes.

Vierter Abschnitt.

Die Predigt Jesu vom Reiche Gottes.

Kap. 1. Die Gottesanschauung Jesu.

1. Das einheitliche Thema der Predigt Jesu war das Reich Gottes. Den genaueren Sinn, in dem er diesen Begriff auffasste, haben wir später zu erörtern. Jedenfalls bezeichnete der Begriff sowohl für ihn als auch für seine jüdischen Zeitgenossen zunächst im allgemeinen den von Gott herbeizuführenden Heilszustand, in dem die auf die Endzeit gerichteten Verheissungen und Hoffnungen des Volkes Israel ihre volle Verwirklichung finden. Jesus hatte seinem Volke eine frohe Botschaft in betreff dieses Reiches zu bringen. Der Messiasberuf, dessen er durch die Offenbarung bei seiner Taufe gewiss geworden war, trieb ihn zu dieser Botschaft. Nach Mc 1^{14f.} trat er zuerst in Galiläa auf mit der Predigt: »erfüllt ist die Zeit und genaht hat sich das Reich Gottes; thut Busse und vertrauet auf das Evangelium«. Damit ist in Kürze der ganze Inhalt charakterisiert, den seine Predigt auch weiterhin behielt. Sie war zweigliedrig. Einerseits verkündigte er das Heil, das die Thatsache des Kommens des Reiches Gottes in sich schloss. Andererseits stellte er Forderungen auf, die man angesichts dieser Thatsache zu erfüllen habe, um an dem Heile Anteil zu erlangen. Zur näheren Ausgestaltung seiner Predigt vom Kommen des Reiches Gottes gehörte auch, was er über sich selbst als den Messias und über die Heilsbedeutung seines Wirkens und seines Todes aussprach; ebenso was er über die wei-

tere irdische Entwicklung seiner Jüngergemeinde nach seinem Tode voraussagte. Dieser erst in die Schlussperiode seines Wirkens fallenden besonderen Ausgestaltung entsprach es, dass seine Predigt von den Bedingungen der Zugehörigkeit zum Reiche Gottes sich spezialisierte zur Forderung eines Verhaltens, das man seiner Person und Wirksamkeit gegenüber zu leisten habe, oder zur Forderung eines Verhaltens, das seine Jünger unter den vorausgesehenen Zuständen und Erfahrungen der Zukunft bewähren sollten. Das Hauptthema vom Reiche Gottes umspannte auch diese Ausführungen.

Aber von diesem Hauptthema der Predigt Jesu ist noch zu unterscheiden ihr beherrschendes Grundprinzip. Die Vorstellungen vom Reiche Gottes konnten sehr verschieden gestaltet sein und waren thatsächlich bei Jesus wesentlich andere als bei seinen jüdischen Zeitgenossen. Seine Vorstellungen von dem Heile des Reiches Gottes und von den Bedingungen der Zugehörigkeit zu diesem Reiche, von der Art des Kommens des Reiches und von der Erscheinung und Wirksamkeit des Messias trugen alle ihr besonderes, von den herkömmlichen Vorstellungen abweichendes Gepräge. Wodurch war diese ihre charakteristische Eigenart bedingt? Wodurch war Jesu die Gewissheit gegeben, dass seine besondere Auffassung des Reiches Gottes die allein richtige sei? Durch seine Gottesanschauung. Sie wusste er beruhend auf unmittelbarster Offenbarung seines himmlischen Vaters, deren er fortdauernd theilhaftig ward. In ihr lag das leitende Prinzip seiner gesamten Verkündigung. Mit ihr müssen wir deshalb auch unsere Darstellung seiner Lehre beginnen¹⁾.

2. Jesus hat freilich keinen neuen, bisher unbekannten Gott verkündigt. Der Gott, von dem er redet, ist der eine Gott Israels (Mc 12²⁹), der Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs (Mc 12²⁶). Er ging von der Anerkennung der alttestamentlichen Gottesoffenbarung aus und setzte die Erkenntnis des

1) In dem oben über das Prinzip und das Thema der Predigt Jesu, über die beiden Hauptseiten der Ausführung des Themas und über die speziell in der späteren Zeit hervortretende besondere Ausgestaltung desselben Bemerkten liegt die innere Begründung für die Disposition unserer ganzen weiteren Darstellung des Inhalts der Lehre Jesu.

Wesens Gottes, wie sie aus dieser Offenbarung zu schöpfen war, als gültig voraus. Er stellte keine neue Lehre über die einzelnen Eigenschaften und Verhaltensweisen Gottes auf. Wir finden bei ihm keinerlei Aussagen über Gott, die auf dem Boden der alttestamentlich-jüdischen Religion unmöglich gewesen wären. Wenn er sagt, dass bei Gott alles möglich ist (Mc 10²⁷. 14³⁶), oder wenn er Gott als vollkommen bezeichnet (Mt 5⁴⁸), oder wenn er ausspricht, dass niemand gut ist, denn allein Gott (Mc 10¹⁸), sofern Gott allein der ewige Inbegriff des Guten ist und nicht eine solche strebende und kämpfende Entwicklung der Gutbeschaffenheit durchmacht, wie auch der beste der Menschen, so will er nicht neue Aufschlüsse über das Wesen Gottes geben, welche den Juden gegenüber einer besonderen Erläuterung oder Begründung bedurft hätten. Sondern er beruft sich auf Wesensmerkmale Gottes, deren Anerkennung er voraussetzt und aus denen er nur die gehörigen Folgerungen gezogen haben will.

Nichtsdestoweniger ist es richtig, dass die Gottesanschauung Jesu eine spezifisch höhere war, als die alttestamentlich-jüdische, und dass in ihrer Besonderheit der ganze Fortschritt seines Evangeliums über die Stufe der alttestamentlich-jüdischen Religion hinaus begründet war. Das eigentümlich Neue war seine Gottesanschauung im ganzen. Er hat nicht die Summe der Eigenschaften Gottes anders wie bisher bestimmt, wohl aber das Verhältnis dieser Eigenschaften zu einander in dem Wesen Gottes, ihre Bedeutung für den Willen und das Verhalten Gottes eigentümlich aufgefasst. Er hat diese Gesamtanschauung von Gott nicht mit theologischen Begriffen genau zu erklären gesucht; wohl aber hat er sie durch seine gewöhnlich angewandte und bei wichtigen Belehrungen über das Heilverhalten Gottes und über das rechte Frömmigkeitsverhalten der Menschen mit motivierender Bedeutung zu Grunde gelegte Bezeichnung Gottes als Vater in allgemein verständlicher Weise hervorgehoben. Natürlich ist das Wichtige nicht dieser Name, sondern die Anschauung selbst, zu deren kurzer, bildlicher Feststellung der Name diente. Wir dürften auch einer reichlichen oder regelmässigen Anwendung dieses Vaternamens für Gott dann keine besondere Bedeutung beilegen, wenn sie nur gewohnheitsmässig geschähe und sich bei

ihr nicht die bewusste Absicht auf die Bezeichnung einer charakteristischen Gesamtanschauung vom Wesen Gottes richtete. Das Neue bei Jesus ist aber auch nicht der Gebrauch dieses Vaternamens für Gott überhaupt, sondern eben die massgebende Bedeutung, welche er der durch diesen Namen bezeichneten Anschauung für seine ganze Predigt gegeben hat.

Mehrfach wird schon im A T. Gott als Vater bezeichnet. Er heisst zunächst der Vater des Volkes Israel, weil er in seiner Liebe das Volk hergestellt und grossgezogen hat (Hos 11¹. Jes 12. Jer 34. Dtn 1³¹. 8⁵. 32⁶. I Chr 29¹⁰). Sofern daran gedacht wird, dass auch die übrigen Völker von Gott ihr Dasein haben, wird doch Israel als der erstgeborene Sohn Gottes bezeichnet, weil dieses Volk der bevorzugte Gegenstand der göttlichen Liebe ist (Ex 4²². Jer 31⁹. Sir 36¹⁷). In diesem Vaterverhältnisse Gottes zum Volke Israel liegt das Motiv für seine gnädige Heilserweisung an das Volk, wie in der Vergangenheit, so auch in der Zukunft. Die Frommen berufen sich darauf bei ihrer dringenden Bitte um Heil: »fürwahr, du bist unser Vater; denn Abraham weiss nichts von uns und Israel kennt uns nicht; du, Jahveh, bist unser Vater, unser Erlöser von Alters her ist dein Name« (Jes 63¹⁶; vgl. 64⁷. Jer 31²⁰). Andererseits liegt in diesem Vaterverhältnisse auch das Motiv der Verpflichtung der Israeliten zum Gehorsam gegen Gott: »ein Sohn soll seinen Vater ehren und ein Knecht seinen Herrn; bin ich nun Vater, wo ist meine Ehre, und bin ich Herr, wo fürchtet man mich?« (Mal 1⁶). Die Verwirklichung des idealen Verhältnisses zwischen Jahveh und dem Volke in der erhofften Endzeit, wird dadurch bezeichnet, dass das Volk dann »Söhne des lebendigen Gottes« heissen soll (Hos 2¹) und dass Gott von ihm »mein Vater« genannt werden wird (Jer 3¹⁹). Während Gott an allen diesen Stellen als Vater des Volkes Israel im ganzen erscheint, wird einige Male auch der theokratische König, der Repräsentant des Volkes, als im speziellen Sohnesverhältnisse zu Gott stehend bezeichnet (II Sam 7¹⁴. Ps 2⁷. 89^{27f.}). Endlich heisst in einzelnen nachexilischen Stellen Gott auch in seinem Verhältnisse zu dem einzelnen Israeliten Vater. Dabei ist an der Stelle Mal 2¹⁰: »haben wir nicht alle Einen Vater? hat uns nicht Ein Gott geschaffen?« und in der Gebetsanrede des Siraciden: »Vater und Herr meines

Lebens« (23^{1. 4}; vgl. auch 51¹⁰) nur an das Schöpferverhältnis Gottes zu den Einzelnen gedacht. In der Sapientia Sal. aber findet sich die den Gottlosen in den Mund gelegte, sehr bedeutende Aussage, dass der Fromme sich Gottes als seines Vaters rühme und sich als Sohn Gottes betrachte (2^{16. 18}). Andererseits wird in dieser Schrift der Vatername einmal auch insofern auf Gott angewandt, als er in seiner Vorsorge (*πρόνοια*) waltet und die Schiffe der Menschen durch die Pfade des Meeres lenkt (14³).

Aber eben dieser Überblick über den alttestamentlichen Gebrauch des Vaternamens für Gott stellt uns deutlich die Tatsache vor Augen, dass der Vatername keineswegs die regelmässige oder vorherrschende Bezeichnung Gottes war. Nirgends in den Psalmen, diesen unmittelbarsten Äusserungen der alttestamentlichen Frömmigkeit, wird Gott als Vater des Volkes Israel oder des einzelnen betenden Israeliten angerufen. Vielmehr ist hier wie sonst der gewöhnliche Titel Gottes der des Königs (Ps 5³. 10¹⁶. 24^{7ff.} 29¹⁰. 44⁵. 47³. 7—9 u. ö.; vgl. Jer 6⁵. 33²². 41²¹. 44⁶). Dem entspricht es, dass die Israeliten sich selbst Gott gegenüber als Knechte bezeichnen (Ps 19^{12. 14}. 27⁹. 31¹⁷. 34²³. 90¹³. 119^{122ff.} 143² u. ö.). Heisst doch auch bei Deuterijosaja die Personifikation des frommen Israels, an dem Gott das erhoffte volle Heil zu Bestande bringen wird, der Knecht Jahvehs. Dieses Vorherrschen des Königsnamens für Gott ist nicht zufällig, sondern bedingt durch die Vorstellungen der frommen Israeliten von dem Walten Gottes. Wohl wussten sie, dass Gott Gnade und Barmherzigkeit, Geduld und Treue erweise und dass er vermöge dieser Eigenschaften sein Volk Israel erwählt habe und leite und zum vollendeten Heile führen werde und ebenso den einzelnen Frommen schütze und segne. Aber diese Eigenschaften erschienen ihnen doch nicht als massgebend für das ganze Wesen und Verhalten Gottes. Man kannte solche Verhaltensweisen Gottes auch dem Volke Israel und den einzelnen Israeliten gegenüber, welche nicht ein Ausfluss seiner heilspendenden Gnade und Treue waren, sondern blos Erweisungen seiner absoluten Macht und Erhabenheit. Die vielen Klagen der Frommen, dass Gott sie oder sein Volk verlassen habe, trotzdem sie nicht von seinen

Wegen gewichen seien, ihre befremdeten und ungeduldigen Fragen, warum und wie lange er sie dem unverdienten Leiden überlasse, haben ihren Grund darin, dass auch die Frommen nicht unbedingt und stetig das Walten der göttlichen Gnade und Treue voraussetzen, sondern mit der Möglichkeit rechnen, Gott erweise an ihnen willkürlich seine Macht. Die verzweifelten Reden Hiobs, der sich trotz seiner Unschuld doch wegen seiner geschöpflichen Schwäche der ihn mit Leidenüberschüttenden Macht Gottes rechtlos preisgegeben fühlt (vgl. besonders K. 9), sind ein ergreifender Ausdruck dieser Anschauung, dass Gott seine Macht nicht nur in den Dienst seiner Gnade und Treue stellt, sondern sie auch den Frommen gegenüber willkürlich walten lassen kann. Die endliche Antwort Gottes an Hiob, die auch nur seine absolute Macht und Schöpferweisheit als Beweis dafür geltend macht, dass der Mensch nicht mit ihm rechten dürfe (K. 38ff., besonders 40zff.), sanktioniert das Recht dieser Anschauung auf dem Boden des AT.'s. Und ausserdem galt für die Israeliten eine Fülle von zeremonialen Verpflichtungen, die allein durch die »Heiligkeit« Gottes, durch sein Geschiedensein von der irdisch-vergänglichen Natur, speziell von gewissen Substanzen und Prozessen derselben bedingt waren. Aus diesen Gründen musste den Israeliten der Königsname als die zutreffendste Bezeichnung für Gott erscheinen, um ihn im ganzen hinsichtlich seiner Stellung und seines Verhaltens zu charakterisieren. Durch diesen Titel war der Gedanke an die Gnade und Langmut, die Treue und Gerechtigkeit Gottes keineswegs ausgeschlossen. Auch der absolute Herrscher kann ja väterlich für sein Volk sorgen und kann denen, welche er sich erwählt, dauernde Gnadenerweisungen zuwenden. Eben deshalb ist es wohl verständlich, dass die Israeliten bei dem Gedanken, dass der himmlische König gnädig über seinem Volke walte und sich über die ihn Fürchtenden so erbarme, »wie sich ein Vater über Kinder erbarnt« (Ps 103¹³), ihm zuweilen auch den Vaternamen beilegte. Aber dabei blieb doch der Königsname die eigentliche und gewöhnliche Bezeichnung, weil in ihr zum Ausdruck kam, dass bei der Gesamtanschauung von Gott seine absolute Macht und Erhabenheit über die Welt als die obersten Eigenschaften in betracht gezogen wurden, welchen bei dem Ver-

halten und den Forderungen Gottes auch ein selbständiger Spielraum neben der Bewährung jener ethischen Eigenschaften zukam.

Auch in der apokryphen und apokalyptischen jüdischen Litteratur des Zeitalters Jesu wird Gott zuweilen, wenngleich selten, Vater genannt (Tob 134. III Mak 63) und heissen die Frommen, speziell diejenigen der Endzeit, seine Söhne (Sibyll. III, 702. Hen. 62¹¹. Ps Sal. 17³⁰. Lib. Jubil. 124f.). Häufiger tritt die Bezeichnung Gottes als des »himmlischen Vaters« in der ältesten rabbinischen Litteratur auf¹⁾. Sie ist eine der Umschreibungen, in denen man von Gott sprach. Und zwar bot sich gerade diese Umschreibung besonders dann dar, wenn eine Gedankenbeziehung auf die Liebe Gottes oder das Vertrauen der Frommen Gott gegenüber vorlag. Man ersieht aus dieser litterarischen Bezeugung des Vaternamens für Gott jedenfalls, dass Jesus diese Bezeichnung Gottes im religiösen Sprachgebrauch seiner Zeitgenossen vorgefunden hat. In seiner Anwendung dieser Bezeichnung lag zunächst für die Hörer nichts Überraschendes und Befremdliches.

Dennoch ist dies, dass er Gott vorzugsweise mit dem Vaternamen bezeichnete, das charakteristische Symptom eines wesentlichen Fortschritts seiner Gottesanschauung über die jüdische hinaus²⁾. Die allgemeine Tendenz der religiösen Entwicklung im damaligen Judentum ging doch dahin, einerseits die transcendente Erhabenheit Gottes über die Welt, andererseits die rechtsordnungsmässige Art seines Verhältnisses zu den Menschen, seines Herrschens und Richtens über sie, zu betonen (vgl. oben S. 55—63). Im Unterschiede von dieser Tendenz betrachtete Jesus die aufs Wohlthun gerichtete Liebe als das erste und wichtigste Moment im Wesen Gottes. In dieser Liebe sah er das treibende Motiv bei dem Wirken Gottes in der Welt und seinem Verhalten gegen die Menschen. Die vorherrschende Bedeutung dieser Liebe in dem Wesen Gottes so klar und konsequent erfasst und verkündigt zu haben, wie es bis dahin noch

1) S. die von Dalman I S. 152 ff. gesammelten Stellen. Vgl. auch Schürer ThLz 1891, S. 275.

2) Vgl. Bousset S. 41—45.

nicht geschehen war und wie es überhaupt niemals besser geschehen kann, ist die in der Religionsgeschichte epochemachende That Jesu. Ein Ausdrucksmittel aber für diese seine Gottesanschauung, zwar nicht das einzige, wohl aber ein besonders wichtiges und deutliches Ausdrucksmittel, war sein Gebrauch des Vaternamens für Gott. Man muss bedenken, wie nahe es ihm durch den überlieferten und von ihm so bedeutsam aufgenommenen Begriff der »Königsherrschaft Gottes« gelegt war, Gott eben als König zu bezeichnen, um es recht zu würdigen, dass er vielmehr den Vaternamen zur gewöhnlichen Bezeichnung Gottes wählte. Er hat diese Vaterbezeichnung, die vorher auf dem Boden der alttestamentlich-jüdischen Religion nur sporadisch hervorgetreten war, für sich und seine Jünger zur charakteristischen Gottesbezeichnung gemacht.

3. Jesus kannte Gott zuerst als seinen eigenen Vater. Die Gewissheit, welche von früh auf die Grundlage seines religiösen Bewusstseins gebildet hatte, dass er von Gott väterliche Liebe erfahre, blieb auch die Grundlage seines messianischen Bewusstseins und begleitete ihn während seiner ganzen Wirksamkeit. Er rief Gott im Gebete als »Vater« an (Mt 11²⁵f. Mc 14³⁶. Lc 23⁴⁶) und redete von ihm als von seinem Vater (z. B. Mt 10³²f. 11²⁷. 18¹⁹. 35. Lc 22²⁹). Aber doch betrachtete er Gott nicht nur als seinen eigenen Vater. Er konnte die väterliche Liebe Gottes nicht als eine beschränkte und bloß an Einigen oder gar an einem Einzigen sich erweisende denken. Für ihn war Gott »der Vater« überhaupt (Mc 13³². Mt 11²⁷. Lc 11¹³), der Vater Aller und der Vater jedes Einzelnen. Er unterwies seine Jünger, auch in ihrem Gebete Gott als Vater anzureden (Lc 11²) und nannte ihn in seiner Lehre allen Hörern gegenüber: »euer Vater« und »dein Vater« (Mt 5⁴⁵. 48. 61. 4. 6. 18. 32. 10²⁹. 23⁹. Lc 12³². Mc 11²⁵)¹). Denn Gott richtet seine

1) Mt. hat bei der Bezeichnung *ὁ πατήρ μου* (oder *σου, ἡμῶν, ὑμῶν*) in der Regel den Zusatz: *ὁ ἐν (τοῖς) οὐρανοῖς* (516. 45. 61 u. ö.) oder *ὁ οὐράνιος* (548. 614 u. ö.). Der Zusatz steht auch Mc 11²⁵, während er bei Lc. durchgehends fehlt (nur Lc 11¹³: *ὁ πατήρ ὁ ἐξ οὐρανοῦ*). Lc. hat das einfache *πατήρ* oder *ὁ πατήρ ὑμῶν* auch da, wo Mt. in seiner Parallele jenen Zusatz giebt (vgl. Lc 11² mit Mt 69. Lc 12³⁰ mit Mt

väterlich sorgende Liebe auf alle Einzelnen (Mt 6^{31f.} Lc 11¹³) und auch von den Geringsten ist jeder Einzelne vor ihm wertgeachtet (Mt 18¹⁴). Es wäre auch nicht im Sinne Jesu, wenn man Gott als Vater nur der Genossen des Reiches Gottes und nicht auch anderer Menschen betrachten wollte. Seine Meinung hierüber erhellt vielmehr aus den Worten, mit denen er in seiner Rede über die Gerechtigkeit das Motiv für die Pflicht der zuvorkommenden und vergebenden Liebe bezeichnet: »liebet eure Feinde und betet für eure Verfolger, auf dass ihr Söhne werdet eures Vaters im Himmel; denn er lässt seine Sonne aufgehen über Böse und Gute und lässt regnen über Gerechte und Ungerechte. — — Werdet also ihr vollkommen, wie euer himmlischer Vater vollkommen ist« (Mt 5^{44f.} 48). Gott wird nicht zum Vater, sondern ist der himmlische Vater, auch für diejenigen, welche seine Söhne erst werden. Diese Anschauung wäre dann unbegreiflich, wenn beim Vatersein und Sohnsein nur an das Verhältnis des Erzeugers und des Erzeugten zu einander gedacht wäre. Denn da setzt selbstverständlich das Vatersein des Einen den Bestand des Sohnseins des Anderen voraus. Aber für das Bewusstsein Jesu ist durch den Vaternamen Gottes in erster Linie nicht sein Schöpferverhältnis zu den Menschen, sondern sein Liebesverhalten ihnen gegenüber in betracht gezogen. Dieses bewährt er stetig und allgemein, indem er nicht nur den Guten, sondern auch den Bösen seine Wohlthaten erweist. Er hat in dieser Liebe seine Vollkommenheit. So wenig man denken kann, dass Gott erst vollkommen wird, so wenig auch, dass er nicht in ewiger Stetigkeit Vater ist und sich als solcher verhält. Dieser ethischen Auffassung des Vaterbegriffes entspricht nun aber bei Jesus auch die Auf-

632). Auch bei Mt. fehlt der Zusatz an vielen Stellen (6. 4. 6. 8. 18. 10²⁰. 29. 11²⁷. 13⁴³. 16²⁷. 20²³. 25³⁴. 26²⁹. 53). Aus diesem Bestande der Überlieferung ist zu schliessen, dass Jesus selbst jenen Zusatz jedenfalls nicht regelmässig, vielleicht sogar nur ausnahmsweise gebraucht hat. Ich halte es für viel wahrscheinlicher, dass in den meisten Fällen erst Mt. diesen Zusatz eingefügt hat, als dass, wie Dalman I S. 155 (vgl. auch S. 158) annimmt, Lc. den in der Quelle vorgefundenen Zusatz als jüdischen Ausdruck um seiner heidenchristlichen Leser willen konsequent gestrichen hätte.

fassung des Sohnesbegriffes. Man ist rechter Sohn Gottes nicht dadurch schon, dass man sein Dasein Gott verdankt und Wohlthaten von Gott erfährt; sondern man wird es dadurch, dass man sich wie ein Sohn Gottes verhält, gehorsam den Willen des himmlischen Vaters erfüllt und ihm ähnlich zu werden sucht. Deshalb betrachtet Jesus sich selbst und seine Jünger, die Gottes Vaterliebe erfahren und auch ein ihr gemässes Kindesverhalten üben, als die Söhne Gottes im Unterschiede von den Juden, die noch im Verhältnisse Fremder zu Gott stehen (Mt 17²⁶).

Die Vorstellung von dem Vatersein Gottes bedeutete für Jesus schlechterdings nicht eine Abschwächung des Gedankens, dass Gottes Wille die absolut massgebende Autorität für die Menschen ist und dass die Menschen mit unbedingtem Gehorsam seinen Willen erfüllen müssen. Denn autoritative Forderung und Leitung einerseits und hingebender Gehorsam andererseits sind für das Verhältnis zwischen Vater und Kindern gerade charakteristisch und natürlich. Darum steht es auch zu der bezeichneten Gottesanschauung Jesu nicht in Widerspruch, wenn Jesus mehrfach seine Urteile und Regeln über das Verhalten Gottes zu den Menschen und der Menschen zu Gott in solchen Gleichnissen veranschaulicht und begründet, welche sich auf das Verhältnis von irdischen Herren und Knechten zu einander beziehen (Mt 18^{23ff.} 20^{1ff.} 25^{14ff.} Lc 12^{47f.} 16^{1ff.} 13. 17^{7ff.}), und dass er in Anknüpfung an solche Gleichnisse auch wohl einfach seine Jünger als »Knechte« Gottes (Lc 17¹⁰) und ihre gehorsame Erfüllung des Willens Gottes als »dienen« (Lc 16¹³) bezeichnet. Denn hinsichtlich dieses Punktes, dass der Wille des Vaters von den Kindern gehorsam erfüllt werden muss, gleicht eben das Kindesverhältnis dem Knechtsverhältnis (vgl. Mt 21^{28—31}). Die Anschauung Jesu von dem Herr- und Königsein Gottes bleibt aber insofern immer durch die Anschauung von seinem Vatersein mitbedingt und eingeschränkt, als kein Raum gelassen ist für solche Willensbethätigungen und Forderungen Gottes, welche den absoluten Herrscher im Unterschiede vom Vater charakterisieren. Darin unterscheidet sich Jesu Anschauung, auch wo er von dem Herr- und Königsein Gottes spricht, von der jüdischen.

Die Vorstellung von dem Vatersein Gottes hat für Jesus

auch durchaus nicht den Gedanken zur Konsequenz, dass Gott in seiner Liebe die Übertretung seiner Gebote übersehen und ungestraft lassen werde. Jesus ist vielmehr durchdrungen von der Überzeugung, dass die unbussfertigen Menschen, alle, welche nicht mit intensivem Ernste die Sünde meiden und den Willen Gottes praktisch erfüllen, dem definitiven Strafgerichte Gottes verfallen (Mc 9^{43—48}. Lc 13^{9.26—30}). Wohl aber schöpft er aus seiner Anschauung von dem Vatersein Gottes die Gewissheit, dass Gott denen, die sich bussfertig von ihrer Sünde abwenden und nach seinem Heile verlangen, die Sünde vergiebt und in überreichem Masse sein Heil schenkt, auch wenn ihnen keinerlei Rechtsanspruch darauf zusteht. Denn als Vater steht Gott zu den Menschen überhaupt nicht in einem rechtlich geregelten Verhältnis. Und die aus seiner Vatergüte fliessenden Heilsgaben sind unvergleichlich viel grösser als alles, was die Menschen ihm gegenüber thun und verdienen können.

Jesus redet freilich oft auch von einem vergeltenden »Lohne«, den die Frommen im Himmel haben oder erwarten können und dessen die nicht wahrhaft Gerechten verlustig gehen (Mc 9⁴¹. Mt 5^{12. 46}. 6^{1—6}. 16. 18. 10⁴¹. Lc 14¹⁴). Solche Redeweise bedeutet doch nicht ein Hinuntergleiten in die rechtliche Anschauungsweise. Es ist beachtenswert, dass er in Mt 6^{1. 4. 6. 18} den Begriff der Lohnvergeltung Gottes gerade in unmittelbarer Verbindung mit der Vaterbezeichnung Gottes gebraucht. Für sein Gefühl bedeutete dies keinen Widerspruch. Auch ein Vater belohnt seine Kinder für ihr Rechtverhalten. Die Versicherung Jesu, dass jede echte Frömmigkeitserweisung und auch die geringste Liebesthat ihren Lohn bei Gott finden werde, ist ein wohl verständlicher Ausdruck seiner Gewissheit, dass Gott auf das fromme und liebevolle Verhalten der Menschen den grössten Wert legt und diese seine Wertschätzung sicher dereinst im Himmel an ihnen bethätigen wird. Dabei gilt aber im Unterschiede von einer rechtlichen Auffassung seines Verhältnisses zu den Menschen, dass er nicht blos nach Recht und Gebühr vergilt und Gutes thut. Für die Opfer, die man für die Sache seines Reiches bringt, gewährt er schon im gegenwärtigen Aeon nicht einfachen, sondern hundertfachen Ersatz (Mc 10^{29f.}). Und er spendet in seiner Vaterliebe unermessliche

Wohlthaten auch ganz ohne Verdienst der Menschen, rein zu-vorkommend. Er sendet Sonnenschein und Regen auch für die Bösen (Mt 5⁴⁵). Er giebt Gutes denen, die ihn bitten (Mt 7¹¹), nicht auf ihre Leistungen, sondern auf ihr Bitten hin. Er verleiht in seiner Güte, wie Jesus in dem Gleichnisse von den zu verschiedenen Tagesstunden gedungenen und endlich den gleichen Lohn empfangenden Arbeitern im Weinberge erklärt (Mt 20^{1—16}), sein Heil nicht nur denen, die Grosses, sondern in gleichem Masse auch denen, die nur das Geringste geleistet haben, ohne dass Jemand mit ihm über die Grösse dieser Güte rechten könnte. Durch ihn haben, worauf das Gleichnis von dem gegenüber der geringfügigen Schuld seines Mitknechts hartherzigen Knechte, dem doch selbst von seinem Herrn eine ungeheure Schuld erlassen war, hinweist (Mt 18^{23ff.}), alle Menschen eine so unendlich grosse Begnadigung erfahren, dass sie dadurch schrankenlos zur Vergebung der Schuld ihrer Brüder verpflichtet sind, ohne diese ihre Liebeserweisung an Wert auch nur vergleichen zu können mit der erfahrenen göttlichen Gnade.

Am schönsten und deutlichsten hat Jesus den Gegensatz seiner im Vaternamen zusammengefassten Anschauung von Gott gegen die rechtliche Auffassung des Verhältnisses zwischen Gott und Menschen in dem Gleichnisse vom verlorenen Sohne zum Ausdruck gebracht (Lc 15^{11ff.}). Der Zweck dieses Gleichnisses ist nicht etwa, eine allegorische Darstellung des Hinabsinkens des von Gott sich entfremdenden Menschen in das Unheil der Sünde, seiner reuigen Umkehr zu Gott und seiner begnadigenden Wiederaufnahme durch Gott zu geben, wozu dann der Schluss von der Missgunst des älteren Bruders ein für das Wesen der darzustellenden Sache eigentlich entbehrlicher Anhang wäre. Der Zweck ist vielmehr, die unter der Bedingung reuiger Rückkehr dem Sünder gewährte Begnadigung und Heilsmitteilung Gottes als das natürliche und selbstverständliche Verhalten Gottes zu erklären gegenüber jener rechtlichen Anschauungsweise, welche meint, Gott dürfe nur die geleistete Gerechtigkeit mit gebührendem Lohne vergelten und müsse alle Sünde mit Heilsvorenthaltung bestrafen, ohne verzeihender Gnade Raum geben zu können. Mit Bezug auf diesen Zweck des Gleichnisses ist die Erzählung von dem Unwillen des älteren

Sohnes über die liebe- und freudenvolle Aufnahme des Bruders durch den Vater und von der Zurückweisung dieses Unwillens durch den Vater nicht überflüssig. Vielmehr wird erst in dieser Schlusserzählung der eigentliche Zweck des Gleichnisses erreicht. Die ganze vorangehende Geschichte dient nur dazu, eine solche Situation herzustellen, in welcher einerseits durch die reuige Rückkehr des verlorenen Sohnes die bereitwillige, freudenvolle Wiederaufnahme desselben seitens des Vaters motiviert erscheint und in welcher andererseits durch die Grösse der Verschuldung des verlorenen Sohnes der Anlass gegeben ist, von einer rechtlichen Betrachtungsweise aus gegen die bedingungslose Gewährung der Verzeihung und die Überhäufung des Zurückgekommenen mit Wohlthaten Tadel zu erheben. Die Verkehrtheit dieser rechtlichen Beurteilung leuchtet da unmittelbar ein, wo es sich um das Verhältniss des Vaters zum Sohne handelt. Die vergeltende, nach Gebühr bestrafende, den reuig Zurückkehrenden kalt abweisende Gerechtigkeit wäre für den Vater eine unnatürliche Verleugnung seiner väterlichen Liebe, ebenso wie die missgünstige Zurückhaltung des älteren Sohnes gegen den heimgekommenen jüngeren das sittliche Gefühl verletzt, weil sie dem Verhältnisse des Bruders zum Bruder nicht entspricht. Dass Gott zu den Menschen im Verhältnisse eines Vaters steht, bildet die Voraussetzung für die Beweiskraft des Gleichnisses. Es ist sehr bezeichnend, dass Jesus über diese Voraussetzung nicht in eine Erörterung eintritt, sondern von ihr wie von einem unzweifelhaften Axiome ausgeht und nur die Folgerungen zieht, die sich aus ihr für das Verhalten Gottes gegenüber den Menschen ergeben ¹⁾.

1) Bei allegorisierender Deutung dieses Gleichnisses findet man eine Schwierigkeit darin, dass das bisherige Verhältniss des älteren Sohnes zum Vater als ein ganz tadelfreies hingestellt wird. Da auf den gesetzlichen Pharisäer oder den auf Werkgerechtigkeit stolzen Menschen im allgemeinen, auf den man den älteren Sohn deuten zu müssen meint, das Zeugnis, nie des Vaters Gebot übertreten zu haben (V. 29), und die Anerkennung des Vaters: »Kind, du bist allezeit bei mir und alles Meine ist dein« (V. 31), nicht genau zutrifft, so meint man eintragen zu dürfen, dass jene von dem Sohne in Selbstlob hervorgehobene Erfüllung der väterlichen Gebote doch nur eine äusserliche Werkdienerei

4. Durch die Betonung des väterlichen Verhaltens Gottes gegen die Menschen ist ferner nach dem Bewusstsein Jesu nicht beeinträchtigt die Anerkennung der heiligen Erhabenheit Gottes über die Welt, dieser von der jüdischen Anschauung vorangestellten Eigenschaft Gottes. In dem Gebete, das Jesus seinen Jüngern als Muster giebt, lässt er auf die Vateranrede gleich die Worte folgen: »geheiligt werde dein Name!« d. h. dein Name werde ehrfurchtsvoll in seiner geweihten, von allem Profanen geschiedenen Majestät anerkannt (Mt 6⁹. Lc 11²). Wenn die Jünger beten, darf ihre Anwendung des Vaternamens, in dem sie ihr Vertrauen auf den liebevollen Heilswillen Gottes ausdrücken, doch so wenig in dem Sinne einer Verkennung seiner überweltlichen Erhabenheit und einer Herabziehung Gottes auf die Stufe des Kreatürlichen geschehen, dass sie vielmehr

und ebenso die von dem Vater bezeugte stetige Gemeinschaft mit dem Sohne doch nur eine äussere Lebens- und Gütergemeinschaft bei innerlichem Fernstehen gegen einander gewesen sei. Wenn man dagegen beachtet, dass es bei jedem Gleichnisse Jesu auf einen Hauptgedanken ankommt, in dem der Vergleichungspunkt liegt, während die übrige Ausführung so gegeben wird, wie sie für die Verdeutlichung des Hauptgedankens am dienlichsten ist (vgl. oben S. 128 ff.), so erkennt man, dass die Zeichnung des älteren Sohnes gerade insofern, als sie keinerlei Tadel auf das bisherige Verhalten desselben wirft, durchaus zweckentsprechend ist. Denn der Hauptgedanke, auf dessen Verdeutlichung das Gleichnis abzielt, ist der: für den Vater sei die freudige Wiederaufnahme des zwar in Sünden verkommen gewesenenen, aber reuig zurückkehrenden Sohnes nur natürlich und selbstverständlich und eine vom rechtlichen Standpunkte aus erhobene Einrede gegen solches Verhalten des Vaters sei verkehrt. Die Geltung dieses Gedankens aber würde dann minder deutlich hervortreten, wenn der Vertreter des rechtlichen Standpunktes als ein solcher geschildert wäre, welcher schon wegen seiner eigenen Schwäche und Schuld kein Recht hätte, die strenge Anwendung der vergeltenden Gerechtigkeit mit Bezug auf seinen schuldvollen Bruder zu verlangen. Dagegen erhellt die Wahrheit jenes Gedankens dann am deutlichsten, wenn die dem rechtlichen Standpunkte entsprechende Forderung, auch sofern sie von einem selbst den rechtlichen Ansprüchen Genügenden gestellt wird, dennoch als unnatürlich und ungehörig bei ihrer Anwendung auf das Verhältnis des Vaters zum Sohne erscheint. Ob es Gott gegenüber solche Söhne giebt, welche wirklich den Gerechtigkeitsansprüchen ganz genügen, ist eine Frage, über die das Gleichnis Jesu gar nichts sagen kann und will.

von dem Bedürfnisse erfüllt sein müssen, gleich sich auch die göttliche Erhabenheit des angerufenen Vaters zu vergegenwärtigen und diese seine Majestät huldigend anzuerkennen. Der Name ist für die jüdische Auffassung die bedeutsame Bezeichnung des erkannten Wesens der benannten Sache. Die Heiligung des Namens Gottes ist also die Anerkennung der Erhabenheit des Wesens Gottes. Aber für Jesu Anschauung bezeichnet eben der Vatername die wichtigste Seite des Wesens Gottes. Die heiligende Anerkennung des Namens Gottes bezieht sich auf den vorangestellten Vaternamen. Deshalb hat für Jesus die Heiligung des Namens Gottes doch einen anderen und höheren Sinn, als die Heiligung des Gottesnamens, wie sie die Juden dachten und übten, wenn sie das Wesen Gottes in möglichster Getrenntheit von aller vergänglichen Natur, speziell im Gegensatze zu gewissen irdischen Stoffen und Zuständen vorstellten und wenn sie sich des Gebrauches des Jahvehnemens und möglichst auch des allgemeinen Gottesnamens enthielten. Für Jesus hat die Heiligkeit Gottes nicht mehr eine selbständige Bedeutung neben seinen ethischen Eigenschaften; sondern in der Reinheit und Grösse der Vaterliebe, in der er seine Vollkommenheit hat (Mt 5⁴⁸, vgl. V. 45), hat er auch seine heilige Erhabenheit über die Welt. Diesen Gedanken hat Jesus zwar nicht irgendwo direkt ausgesprochen. Wohl aber hat er die Geltung desselben durch das Ziehen der Konsequenz bekundet, dass er die ganze von dem jüdischen Begriffe der Heiligkeit Gottes abhängige Vorstellung über das Bedingtsein des Profaniert- oder Geweihtwerdens der Menschen Gott gegenüber durch naturartige Einflüsse beziehungsweise durch äusserliche Reinigungsriten für unrichtig erklärt (Mc 7^{14—23}).

Ebenso ist bei ihm der Gedanke der allmächtigen Einwirkung Gottes auf die Welt durch die Idee des Vaterseins Gottes nicht abgeschwächt, sondern vielmehr zu erhöhter Bedeutung gebracht worden. Jesus äussert nicht nur die Vorstellung, dass der Vater, der Herr des Himmels und der Erde (Mt 11²⁵. Lc 10²¹), dem alles möglich ist (Mc 10²⁷. 14³⁶), den Weltlauf und das Menschenleben im ganzen beherrscht, dass er Tag und Stunde weiss, wann das Ende der Welt eintreten wird (Mc 13³²), dass er das Innere der Menschen durchschaut

(Lc 16¹⁵), dass er dem menschlichen Leben die Grenze setzt (Lc 12²⁰), dass er Seele und Leib des Menschen in die Hölle zu verderben vermag (Mt 10²⁸. Lc 12⁵), dass er aber auch in seiner Macht solche neue Lebensformen schaffen kann, wie sie die Menschen nicht auszudenken vermögen (Mc 12²⁴). Sondern er hat auch eine sehr lebhaftere Vorstellung von der unmittelbaren Bedingtheit des Einzelnen und Kleinsten in der Welt durch den Willen Gottes, und zwar durch seinen väterlichen Liebeswillen. Der himmlische Vater ist es, welcher Sonnenschein und Regen den Menschen sendet (Mt 5⁴⁵), welcher die Raben nährt und die Lilien auf dem Felde kleidet, und so auch die Bedürfnisse der Menschen kennt und für ihre Befriedigung sorgt (Mt 6²⁶ — 32. Lc 12²⁴—30). Kein Sperling fällt ohne ihn zur Erde und alle Haare auf dem Haupte der Menschen sind gezählt (Mt 10^{29f}. Lc 12^{6f}). Während bei den Juden die Tendenz, Gott in möglichster Erhabenheit über die Welt vorzustellen, dahin führte, die lebendige Bezogenheit Gottes auf die Welt eingeschränkt zu denken und in den Engelmächten die Vermittler des Zusammenhanges Gottes mit der Welt und den Menschen zu suchen, dachte Jesus Gott wegen seiner Vaterliebe in unmittelbarster fürsorgender Einwirkung auf die Welt und die Menschen. Er übernahm zwar die überlieferte Vorstellung von der Existenz der Engel und von ihrer Wirksamkeit im Dienste Gottes zur Hülfe der Menschen. Aber wegen der Besonderheit seiner Gottesanschauung haben die Engel doch eine ganz andere Bedeutung für seine religiöse Gesamtanschauung, wie für die der Juden. Sie erscheinen ihm nicht als die notwendigen oder wünschenswerten Mittler, um die Erhabenheit Gottes bei seinem Verkehr mit der beschränkten, vergänglichen Welt unverletzt zu denken. Sie wirken nichts Anderes, als was Gott auch unmittelbar wirkt.

5. Von dieser Gottesanschauung Jesu, wie sie uns aus den Matthäuslogia und dem Marcusevangelium entgegentritt, weicht die Gottesanschauung der Reden Jesu im vierten Evangelium nicht ab. Auch hier ist die regelmässige Bezeichnung Gottes der Vatername. Und zwar braucht Jesus diesen Namen zu-

nächst, aber doch keineswegs allein in dem Sinne, dass er damit Gott als seinen eigenen Vater kennzeichnet. Sein Vater, mit dem er sich durch wechselseitige Liebe verbunden weiss (5^{17—23}), ist auch hier der Vater im allgemeinen. Dieser Vatername kommt auch hier mit motivierender Bedeutung zur Anwendung, wo Jesus von der rechten Art der Verehrung Gottes (4²³) und von der gewissen Erhörung der Bitten der Jünger durch Gott redet (15¹⁶, 16^{23, 26f.}).

Nur gelegentlich werden Urteile über einzelne Eigenschaften oder Wesensseiten Gottes ausgesprochen, und zwar nicht mit der Absicht, etwas Neues, bisher Unbekanntes über Gott auszusagen. Wenn Jesus von dem Vater sagt, dass er Geist sei und als solcher eine geistige Verehrung erheische (4²⁴), wenn er ihn als den lebenden bezeichnet (6⁵⁷), der Leben in sich selbst hat (5²⁶), der die Todten erweckt und lebendig macht (5²¹), oder wenn er ihm die Attribute des Heiligen d. i. über die Welt Erhabenen (17¹¹) und des Gerechten d. i. in treuer Folgerichtigkeit Waltenden (17²⁵) beilegt, so beruft er sich nur auf bekannte Merkmale Gottes. Es kommt ihm bei diesen Aussagen nicht an auf die Urteile über Gott als solche, sondern auf Folgerungen, für die in den bezeichneten Eigenschaften und Verhaltensweisen Gottes die Voraussetzung liegt.

Bemerkenswert ist besonders, dass an der Stelle 17¹¹ die Anrede »heiliger Vater« in motivierende Beziehung zu der an Gott gerichteten Bitte um eine solche Heiligung der Jünger gestellt wird, welche nicht in ihrer äusserlichen Herausnahme aus der Welt oder Bewahrung vor profanierenden physischen Einflüssen und Zuständen in der Welt, sondern in ihrer Bewahrung vor dem Bösen in der Welt, in ihrer Festhaltung bei dem durch das Offenbarungswort Gottes gegebenen Rechten (ἀλήθεια) bestehen soll (V. 11—19). Der ethische Sinn, in dem hier die Heiligung der Jünger, d. h. ihre Erhebung über die Welt zur Weihung an Gott, aufgefasst ist, giebt den indirekten Beweis für den ethischen Sinn, in dem auch die Heiligkeit des Vaters verstanden ist. Sie ist in anderer Art und Begründung vorgestellt, als wie sie von den Juden gedacht wurde. Der allgemeine Sinn der Erhabenheit über die Welt ist dem Begriffe der Heiligkeit Gottes geblieben. Aber wegen der vorwaltenden

Bedeutung der ethischen Vaterliebe in dem Wesen Gottes erscheint nun die heilige Erhabenheit Gottes über die Welt als beruhend auf der Höhe und Reinheit seines ethischen Willens, nicht auf seinem physischen Getrenntsein von der Welt. Diesen Fortschritt in der Auffassung der Heiligkeit Gottes gegenüber der jüdischen Vorstellung lässt uns diese johanneische Aussage 17¹¹ gerade so erkennen, wie wir ihn vorher aus Mc 7^{14—23} erschlossen.

Ferner ist besonders interessant der Ausspruch, mit dem Jesus Joh 5¹⁷ die Rechtfertigung seines am Sabbat geübten und deshalb den Juden anstössigen Liebeswerkes an einem Kranken (vgl. 7²³) giebt: »mein Vater wirkt bis jetzt und auch ich wirke« ¹⁾. Darin, dass die Sabbatsruhe Gottes nach vollbrachtem Schöpfungswerke, die das höchste Vorbild für die Sabbatsruhe der Menschen bilden soll (Gen 2^{2f.}), doch nicht ein vollständiges Aufhören aller Thätigkeit Gottes bedeutet, da Gott vielmehr ununterbrochen bis in die Gegenwart liebevoll wirksam ist, findet Jesus das Recht und die Pflicht für sich begründet, ebenso wie sein Vater trotz des Sabbats wirksam zu sein. Diese Vorstellung von dem fortdauernden Wirken Gottes war zwar für die jüdische Anschauung nicht notwendig befremdlich und anstössig, und so knüpft sich ja auch an sie keine Einrede der Juden. Aber dennoch steht sie in einem gewissen Gegensatz zu der Richtung, welche die jüdische Gottesanschauung zur Zeit Jesu genommen hatte. Denn bei den Juden führte die Betonung der transcendenten Erhabenheit Gottes zu einer Schwächung der Vorstellung von dem unmittelbaren Einwirken Gottes auf die Welt und zu einer Steigerung der Vorstellung von der zurückgezogenen Ruhe Gottes gegenüber dem geschöpflichen Sein. Deshalb galt es dann aber auch für eine besonders wichtige religiöse Pflicht der Menschen, durch völlige Unthätigkeit am Sabbat sich in einen rechten gottgeweihten Zustand zu versetzen. Jesus dagegen fand in seiner Anschauung von Gott als dem Vater vielmehr den Grund, die Stetigkeit des Wirkens Gottes auf die Welt zu betonen. Demgemäss nahm

1) Über den Zusammenhang des Quellenstückes, zu dem dieser Ausspruch gehört, vgl. oben S. 37.

er dann auch für sich selbst die Berechtigung zu einem dem Wirken Gottes entsprechenden Liebeswirken gerade am geweihten Sabbatstage in Anspruch. Für den Sinn, in dem er das fortwährende Wirken seines Vaters meinte, lässt sich keine passendere Erläuterung geben, als durch Hinweis auf jene in den Matthäuslogia überlieferten Aussprüche, in denen er die Ernährung der Raben, den Schmuck der Feldblumen, den Schutz der Sperlinge als Werke der sorgenden Liebe des himmlischen Vaters hinstellt und hieraus die unzweifelhafte Gewissheit der Fürsorge Gottes auch für die Bedürfnisse und die Erhaltung der Menschen folgert (Mt 6^{25ff.} 10^{29f.}). Er denkt nicht etwa bloß an das schöpferische oder erhaltende Wirken Gottes in der Natur oder bloß an seine heilbringende Gnadenwirksamkeit für die Menschen, sondern an seine Liebeswirksamkeit ganz im allgemeinen, wie sie sich als Schaffung von Leben (Joh 5²¹) auf allen Gebieten erweist¹⁾.

6. Wollen wir einen rechten Eindruck davon gewinnen, was die in dem Vaternamen Gottes kurz ausgedrückte Gottesanschauung Jesu für solche Juden bedeutete, welche von der im Judentume vorherrschenden pharisäischen Richtung aus sich der Heilsbotschaft Jesu zuwandten, so müssen wir auf die christliche Predigt des Paulus blicken. Aus den evangelischen Be-

1) Die aufgewiesene Übereinstimmung zwischen der in den johanneischen und der in den synoptischen Reden Jesu vorliegenden Gottesanschauung würde dann mit einer wesentlichen Einschränkung zu versehen sein, wenn in den Reden des vierten Evangeliums eine dualistische Gesamtanschauung herrschte und die Heilswirksamkeit Gottes als nur auf einen Teil der Menschen sich erstreckend vorgestellt wäre, während andere Menschen von vornherein und definitiv einem widergöttlichen bösen Prinzip unterworfen gedacht wären. Meines Erachtens besteht diese dualistische Anschauung in den johanneischen Reden Jesu nur scheinbar. Da aber die Aussagen, welche den Schein dieser Anschauung erwecken, sich speziell auf die Möglichkeit des Glaubens an Jesum beziehen, die den einen Menschen gegeben sein, den anderen fehlen soll, so ist es passend, die Frage nach dem Dualismus in den johanneischen Reden erst später zu besprechen, wo von den Bedingungen des Eintritts in das Reich Gottes beziehungsweise des Glaubens an den Messias zu handeln sein wird.

richten tritt uns diese Bedeutung deshalb nicht in ihrer ganzen Grösse entgegen, weil Jesus selbst eben nicht aus dem Pharisäismus hervorgegangen war. Er hat wegen der Anknüpfung, welche er für seine Gottesanschauung im AT. gegeben wusste, viel mehr die selbstverständliche, einleuchtende Wahrheit dieser Anschauung für seine Zuhörer vorausgesetzt, als ihren Gegensatz gegen die pharisäisch-jüdische Anschauung betont. Das Zeugnis des Paulus aber, der unter dem vollen Einflusse dieser pharisäischen Anschauung gestanden und ihren lastenden Druck auf sein nach Gottesgemeinschaft und göttlichem Heile verlangendes Gemüt empfunden hatte, führt es uns deutlich vor Augen, welch einen neugestaltenden Fortschritt die Gottesanschauung Jesu für das pharisäisch-jüdische Bewusstsein bedeutete und welch eine erlösende und beseligende Wirkung sie auf dasselbe auszuüben vermochte. Für Paulus bedeutete das Evangelium von der Gnade Gottes die Aufhebung der bisher gültigen mosaischen Gesetzesordnung (Röm 3^{21—28}). An die Stelle der Knechtschaft Gott gegenüber, deren Joch bisher die Menschen gedrückt hatte, war jetzt das Sohnesverhältnis zu Gott getreten, in dem Jesus Christus gestanden hatte und in das durch ihn alle Glaubenden versetzt sind (Gal 3^{23—47}. 5¹. Röm 8^{14—16}). An die Stelle der knechtischen Furcht, des unseligen Gefühles des Unvermögens gegenüber dem göttlichen Gesetze, des Bedrohtseins durch den Fluch des Gesetzes für alle Übertretung (Gal 3¹⁰. Röm 7^{14—24}) war das Gefühl der Freiheit und der Freudigkeit Gott gegenüber getreten, das Bewusstsein der von Gott verliehenen Kraft zu allem Guten und heilsgewisses, hoffnungsfreudiges Vertrauen mit Bezug auf alle Erfahrungen der Gegenwart und der Zukunft (Röm 5^{1—11}. 8^{17—39}). In dem Gebetsrufe, den Paulus als die Äusserung des den Christen zu Teil gewordenen »Geistes der Kindschaft« hinstellt: »Abba, Vater!« (Gal 4⁶. Röm 8¹⁵), hören wir noch den lautlichen Nachhall der Anrede, mit der Jesus selbst sich in seinen Gebeten an Gott gewandt und die er ebenso seine Jünger in ihren Gebeten zu gebrauchen gelehrt hatte. Die Bewahrung dieses aramäischen Wortes »Abba« durch Mc. (14³⁶) bei seiner Darstellung des Gebetskampfes Jesu in Gethsemane ist gewiss aus dem unauslöschlichen Eindrücke zu erklären, welchen der Ton

dieses Väterrufs in jener Stunde auf die Jünger gemacht hatte. Ebenso ist auch die merkwürdige zweimalige Anwendung des »Abba« bei Paulus, der diese aramäische Anrede an Gott nicht als seinen persönlichen Gebetsausdruck, sondern als den charakteristischen Gebetsruf der Christen überhaupt hinstellt, daraus zu erklären, dass die Vateranrede an Gott, wie sie die ersten Jünger in so bedeutsamer Weise von Jesus zu hören gewohnt waren, in eben diesem Wortlaute Jesu das Gebetssymbol der apostolischen Gemeinde geblieben und so auch den heidenchristlichen Gemeinden überliefert und geläufig war¹⁾.

Das Ergebnis unserer Betrachtung der Gottesanschauung Jesu können wir so zusammenfassen. Jesus hat, indem er Gott in der Regel als Vater bezeichnete und die väterliche Liebe als die für das Verhalten Gottes massgebende Eigenschaft betrachtete, die alttestamentliche Gottesanschauung in derjenigen Richtung fortentwickelt, welche dem religiösen Verständnis und Bedürfnisse am entsprechendsten war. Denn das religiöse Interesse richtet sich immer auf die Erlangung von Gütern oder Heil seitens der Gottheit. Die Betonung der väterlichen Liebe Gottes, in der das kräftigste, spontan und stetig wirkende Motiv zum heilbringenden Verhalten Gottes liegt, kommt deshalb dem religiösen Verständnis und Bedürfnisse unmittelbar entgegen. Durch die Bedeutung, die Jesus dem ethischen Momente der väterlichen Liebe für die Gottesanschauung gab, war es bedingt, dass er das religiöse Verhältnis zwischen Gott und den Menschen als ein ganz sittliches aufzufassen und die zum Begriffe der Gottheit gehörige heilige Erhabenheit über die Welt in einem höchsten und reinsten Sinne zu verstehen vermochte. So gewiss er auch für seine Gottesanschauung im A.T. und in der auf dem A.T. fussenden jüdischen Lehre eine wesentliche Anknüpfung fand, so gewiss lag doch in der Sicherheit, Klarheit und Vollständigkeit, in welcher er als erster diese Vateranschauung von Gott aufgefasst und verkündigt hat, ein epochemachender Fortschritt über den Stand des alttestamentlich-jüdischen religiösen Bewusstseins hinaus.

1) Vgl. G. Volkmar, Jesus Nazarenus und die erste christliche Zeit, 1882, S. 59. — Über Sinn und Gebrauch der Wortform אבא vgl. Dalman I S. 157.

Kap. 2. Die Stellung Jesu zur alttestamentlichen Gottesoffenbarung¹⁾.

1. Das Verhältnis der religiösen Anschauung Jesu zu der alttestamentlichen, wie wir es eben bei seiner Gottesanschauung festgestellt haben, tritt uns in analoger Weise auch sonst bei seiner Predigt entgegen. Wir müssen aber fragen, wieweit er selbst ein deutliches Bewusstsein von diesem thatsächlichen Verhältnisse hatte. Er musste bestimmte Stellung nehmen zu der dem Volke Israel bisher gegebenen Gottesoffenbarung, als deren Zeugnisse ihm wie seinen jüdischen Zeitgenossen die »Schriften« galten. Er musste einerseits suchen, seine Verkündigung für sich selbst und für seine Volksgenossen dadurch als eine wahre Gottesoffenbarung zu legitimieren, dass er ihren inneren Einklang mit der in »Gesetz und Propheten« vorliegenden Gottesoffenbarung nachwies und betonte. Er musste andererseits doch auch die neuen Momente der Gotteserkenntnis, die er in der alttestamentlichen Offenbarung noch nicht gegeben fand und deren Verkündigung seinen besonderen Beruf bildete, deutlich zur Geltung bringen. Hat er diese notwendige Auseinandersetzung mit dem AT. prinzipiell und klar vollzogen? Hat er die Schwierigkeit jener doppelseitigen Stellung zum AT. sich und Anderen verhüllt oder hat er sie wirklich innerlich zu überwinden vermocht?

Seine Anerkennung der alttestamentlichen Offenbarung hat er an vielen Stellen dadurch ausgedrückt, dass er sich auf das Schriftwort beruft und die Befolgung der in der Schrift bezeugten Gebote Gottes fordert. Gegen die Versuchungen, die ihn an seinem bei der Taufe erkannten Berufe irre machen wollten, wehrt er sich mit Schriftworten (Mt 4. 7. 10). Den Pharisäern macht er es zum Vorwurfe, dass sie ihren menschlichen Traditionen zulieb die in der Schrift gegebenen Gottesgebote zu nichte machten (Mc 7. 8—13); dass sie das Leichtere im Ge-

1) Vgl. L. Jacob, Jesu Stellung zum mosaischen Gesetz, 1893; J. Meinhold, Jesus und das AT., 1896, S. 1—109; A. Klöpffer, zur Stellung Jesu gegenüber dem mosaischen Gesetze, ZwTh. 1896, S. 1—23; H. Holtzmann, nt. Theol. I, Kap. II, 2 (S. 130—160); F. Barth, S. 68—102.

setz erfüllten, aber das Schwerere unterliessen (Mt 23²³). Den Sadducäern, welche die Auferstehungshoffnung durch eine an ein mosaisches Gebot angeschlossene Argumentation als absurd zu erweisen meinten, hält er vor, dass sie die Schriften nicht kannten und dass gerade ein im Buche Mosis mitgeteiltes Wort Gottes für das Auferstehungsleben zeuge (Mc 12^{24. 25}). Er bezeichnet das Doppelgebot der Liebe zu Gott und zum Nächsten durch Verbindung zweier Gesetzessprüche aus dem Pentateuch (Mc 12^{28—31}). Er verweist den reichen Mann, der ihn fragte, was er thun müsse, um das ewige Leben zu ererben, zuerst auf die Gebote des Dekalogs als auf eine zusammenfassende Bezeichnung der Forderungen Gottes (Mc 10¹⁹). Er stellt ebenso in der Erzählung vom reichen Manne und armen Lazarus Mose und die Propheten als die den Menschen auf Erden gegebene göttliche Willensoffenbarung hin, durch deren Beachtung sie sich vor der Verwerfung durch Gott im Jenseits zu wahren haben (Lc 16^{29. 31}). Er verteidigt sich gegen den Vorwurf, dass er und seine Jünger in unerlaubter Weise durch ihr Thun die Sabbatsruhe verletzten, durch den Hinweis auf das in der Schrift zu lesende Verfahren Davids, als er in der Not mit seinen Begleitern die Schaubrote ass (Mc 2^{25f.}), auf die durch das Gesetz vorgeschriebene Sabbatsarbeit der Priester im Tempel (Mt 12⁵) und auf das Wort Gottes beim Propheten: »Barmherzigkeit will ich und nicht Opfer« (Mt 12⁷). Er gründet seine Forderung, dass die Ehe eine unauflösliche sei, auf das Gottesgebot bei der Schöpfung über die Vereinigung von Mann und Weib (Mc 10^{6ff.}). Er verurteilt die habsüchtige Krämerwirtschaft im Tempel mit der Berufung auf das Schriftwort, das Haus Gottes solle ein Bethaus heissen für alle Völker (Mc 11¹⁷). Analog diesen Berufungen auf die alttestamentlichen Forderungen Gottes ist sein Hinweis auf die alttestamentlichen Verheissungen, die durch sein Wirken zur Erfüllung gebracht würden (Lc 4^{17—21}; vgl. 7²². Mt 11⁵). So beruft er sich auch bei seiner Frage nach der Davidsohnschaft des Messias auf das Davidswort in Ps 110 (Mc 12^{36f.}); und so begründet er die Notwendigkeit seines Leidensschicksales dadurch, dass sich an ihm die Weissagungen der Schrift erfüllen (Mc 9¹². 12^{10f.} 14^{21. 27. 49}. Lc 22³⁷). In einem Falle, bei dem feierlichen letzten Einritte

in Jerusalem (Mc 11 ff.), bewirkt er selbst die einer prophetischen Weissagung vom Messias (Zch 9⁹) entsprechenden äusseren Umstände, um durch diese Umstände deutlich vor Augen zu stellen, dass der Inhalt der Weissagung erfüllt sei.

Diesen Stellen, an denen er die Autorität der alttestamentlichen Schrift für sich in Anspruch nimmt, stehen nun aber die anderen gegenüber, an denen er die Abweichung seiner Forderungen und Anschauungen von den alttestamentlichen unverhohlen kundgibt. In der grossen Rede über die Gerechtigkeit führt er an einer Reihe von Beispielen aus, dass er anderes und höheres fordere, als was »den Alten« gesagt sei, und stellt er seine eigene Autorität nicht nur der schriftgelehrten Tradition, sondern auch den echten alttestamentlichen Gesetzesworten gegenüber (Mt 5²¹ ff.). Bei dem Konflikte über die Sabbatsruhe beruft er sich zwar auf das in der Schrift mitgeteilte Verhalten Davids, stellt aber daneben eine solche allgemeine Regel über den Zweck des Sabbats auf, aus welcher noch mehr folgt, als das Recht, blos in einem Ausnahmefalle unter dringender Not die Sabbatsordnung zu durchbrechen, nämlich ein Recht, überhaupt nach freier Beurteilung der Verhältnisse zu entscheiden, wie der Sabbat für den Zweck des Menschen zu verwerten ist. Indem er »den Menschensohn« für einen Herrn auch über den Sabbat erklärt, lehnt er die einfache Unterwerfung unter die durch das alttestamentliche Gesetz sanktionierte Sabbatsordnung für sich und seine Jünger ab (Mc 2²⁷ f.). Unmittelbar nachdem er gegen die Pharisäer den Vorwurf erhoben hat, dass sie das Gottesgebot ausser Geltung setzten, um ihre Menschenüberlieferung zu bewahren, stellt er selbst den Grundsatz auf, dass nichts von aussen her in den Menschen Eingehendes ihn entweihen könne, sondern das aus der Gesinnung des Menschen Herausgehende ihn entweihe (Mc 7¹⁵ ff.), einen Grundsatz, dessen Konsequenz die prinzipielle Ungültigmachung des ganzen grossen Teiles der alttestamentlichen Gesetzgebung war, der sich auf die Verunreinigungen durch äusserliche Einflüsse und Zustände bezog. Mit der Berufung auf das Gottesgebot über die Ehe bei der Schöpfung begründet er sein Urteil über das mosaische Gebot in betreff der Ehescheidung, dass es nur wegen der Herzenshärte der Menschen gegeben sei und

mit dem eigentlichen Willen Gottes nicht in Einklang stehe (Mc 10^{2ff.}). — Er bewährt aber auch den alttestamentlichen Verheissungen gegenüber eine analoge Freiheit wie den alttestamentlichen Geboten gegenüber. Er bemüht sich keineswegs darum, eine genaue Übereinstimmung des Heilszustandes, den er predigt, mit dem Inhalte dieser Verheissungen herzustellen. Was er selbst erlebt und was er seinen Jüngern für die Zukunft in Aussicht stellt, steht zum Teil in grellem Kontrast mit dem alttestamentlichen Zukunftsideale.

War es nun bloß eine willkürliche Inkonsequenz, wenn er trotz dieser seiner grossen Freiheit dem A.T. gegenüber sich doch auch auf die Autorität der alttestamentlichen Offenbarung berief? Waren es bloss Opportunitätsrücksichten, aus denen er das Zeugnis des A.T.'s soweit für sich in Anspruch nahm, als es ihm eben passte? Oder worin war für sein Bewusstsein die innere Vereinbarkeit seines scheinbar so widerspruchsvollen Verhaltens der alttestamentlichen Offenbarung gegenüber gegeben?

2. Er hat ein zusammenfassendes allgemeines Urteil über sein Verhältnis zur alttestamentlichen Offenbarung in dem Ausspruche gegeben, in dem er in der Rede über die Gerechtigkeit den Übergang von den einleitenden Seligpreisungen zu der eigentlichen Ausführung des Themas seiner Rede macht: »meinet nicht, dass ich gekommen bin, das Gesetz oder die Propheten aufzulösen; ich bin nicht gekommen aufzulösen, sondern vollzumachen« (Mt 5¹⁷). Auf diesen Ausspruch folgt die nachdrückliche Versicherung, dass bis zum Vergehen von Himmel und Erde kein Jota und kein Häkchen vom Gesetze unerfüllt bleiben dürfe (V. 18 ff.); darauf die Erklärung, dass die Gerechtigkeit derer, die in das Reich Gottes eingehen wollen, grösser sein müsse als die der Schriftgelehrten und Pharisäer (V. 20); sodann eine an mehreren Beispielen ausgeführte Darlegung, wie seine Gebote andere und grössere seien, als die »den Alten« gegebenen (V. 21 ff.). Wir müssen jenen Anfangsausspruch V. 17 in seinem Zusammenhang mit diesen folgenden Redegliedern zu verstehen suchen.

Die Hauptfrage ist, was der Begriff des »Vollmachens« (πληροῦν) hier bedeutet. Der Begriff, der seinem eigentlichen Sinne nach das Ausfüllen eines hohlen Gefässes bezeichnet,

bedeutet in der übertragenen Anwendung auf Aussprüche zunächst und gewöhnlich das Erfüllen durch praktische Verwirklichung, d. h. mit Bezug auf ausgesprochene Hoffnungen oder Verheissungen das Erfüllen durch thatsächliche Herstellung des Erhofften und Verheissenen (z. B. Lc 421 u. ö.), und mit Bezug auf ausgesprochene Wünsche oder Forderungen das Erfüllen durch praktische Vollziehung des Wunsches und Ausführung der Forderung (z. B. Röm 84. 138). Kann an unserer Stelle ein solches Erfüllen durch praktische Verwirklichung gemeint sein?

Wenn man V. 17 allein, ohne Rücksicht auf die Fortsetzung der Rede, betrachtet, so erscheint es am einfachsten, in ihm einen Ausdruck des Bewusstseins Jesu zu finden, dass er als Messias die alttestamentlichen Verheissungen zur Verwirklichung führe. Es könnten auch »Gesetz und Propheten« ganz wohl zusammen als Zeugen der alttestamentlichen Hoffnungen und Verheissungen in betracht gezogen werden können (vgl. Mt 11¹³)¹⁾. Aber der Zusammenhang spricht entscheidend gegen diese Deutung. Denn im weiteren Verlaufe der Rede wird von der Erfüllung der alttestamentlichen Verheissungen durchaus nicht gehandelt. Die Rede bezieht sich weiterhin nur auf die rechte Gerechtigkeit, in der die Menschen den Willen Gottes ausführen sollen und auf das Verhältnis der For-

1) Der disjunktive Ausdruck: »das Gesetz oder die Propheten« ist dadurch bedingt, dass der Satz Mt 517 ein negativer ist (vgl. z. B. den Wechsel von καί und ἢ in Joh 814). In positiven Aussagen ist das von Jesus gemeinte Begriffspaar als »Gesetz und Propheten« zu bezeichnen (vgl. Mt 712 u. ö.). Der logische Grund für den Gebrauch von ἢ statt καί in negativen Aussagen liegt darin, dass bestimmt ausgedrückt werden soll, die Verneinung beziehe sich auf die beiden genannten Dinge nicht nur, wo sie in Verbindung mit einander stehen, sondern auch wo sie etwa getrennt von einander vorkommen. Auch in negativen Aussagen wird das καί beibehalten, wenn die beiden Dinge als eine unteilbare Einheit betrachtet werden, z. B. bei dem Begriffspaar σὰρξ καὶ αἷμα (Mt 1617. Gal 116. I Kor 1550) oder βρώσις καὶ πόσις (Röm 1417). In Mt 1517 ist also durch das »oder« deutlich ausgedrückt, dass Jesus von den beiden Grössen, Gesetz und Propheten, weder die eine noch die andere auflösen will. Aber wir können hieraus nichts folgern über die besondere Beziehung, in der Gesetz und Propheten in Betracht gezogen sind: ob hinsichtlich ihres Verheissungsinhalts, oder hinsichtlich ihrer Offenbarung des fordernden Willens Gottes, oder in diesen beiden Beziehungen.

derungen Jesu zu den bisher aufgestellten Gesetzesvorschriften und den bisher anerkannten Methoden der Gerechtigkeitsübung.

Eben dieser weitere Verlauf der Rede scheint nun die andere Deutung zu begünstigen, dass das »Vollmachen« von »Gesetz und Propheten« die Erfüllung der alttestamentlichen Gesetzesoffenbarung durch vollendete praktische Ausführung des kundgegebenen Willens Gottes bedeute. »Gesetz und Propheten« sind ja auch zusammen die Zeugen der alttestamentlichen Willensoffenbarung Gottes (vgl. Mt 7¹². Lc 16^{29. 31}). Und da nun in V. 18—20 gerade die vollständige und genaueste praktische Vollziehung des Gesetzes als Bedingung des Grossseins im Himmelreiche hingestellt wird, so kann es im Zusammenhange durchaus passend erscheinen, dass Jesus in V. 17 den Gedanken voranstellt, er sei zu dem Zwecke gekommen, die vollendete praktische Erfüllung der alttestamentlichen Offenbarung des Willens Gottes herzustellen. Aber auch gegen diese Erklärung erheben sich doch gewichtige Bedenken. Wenn in V. 17 die praktische Ausführung des alttestamentlichen Gesetzes gemeint ist, so müssen wir auch in V. 18f. das Gesetz, dessen unauflösliche Geltung und genaueste Beobachtung Jesus lehrt und fordert, von dem alttestamentlichen Gesetze in seinem geschichtlich gegebenen Bestande verstehen. Wenigstens ist dann im Texte kein bestimmter Anhalt dafür geboten, den Begriff des »Gesetzes« oder der »Gebote« in einem anderen, höheren Sinne zu verstehen. Konnte aber Jesus in uneingeschränkter Allgemeinheit sagen, dass der geschichtlich gegebene Bestand des alttestamentlichen Gesetzes in unverbrüchlicher Geltung bleibe und von seinen Jüngern ebenso genau ausgeführt werden müsse, wie er selbst zum Zwecke der vollkommenen praktischen Ausführung desselben gekommen sei? Würden die Worte Jesu, wenn sie diesen Sinn hätten, nicht in evidentem Widerspruche stehen zu seinem sonst so vielfach und deutlich kundgegebenen Bewusstsein von seiner und seiner Jünger Freiheit mit Bezug auf das ganze Gebiet der im AT. vorgeschriebenen zeremonialen Gesetzlichkeit? Würden sie nicht namentlich in unlösbarem Widerspruche stehen zu der in unserer Rede selbst folgenden Ausführung Jesu, wo er den alttestamentlichen Gesetzesforderungen seine eigenen höheren gegenüberstellt, jene früheren

nicht etwa nur erweiternd und ergänzend, sondern zum Teil direkt aufhebend (Mt 5^{38ff.})?

Es kommt noch ein anderer Grund hinzu, welcher, indem er das Unpassende der Deutung des »Vollmachens« auf die praktische Erfüllung darthut, zugleich auf die allein passende und notwendige Erklärung dieses Begriffes hinleitet. In V. 17 ist der Begriff des »Vollmachens« dem des »Auflösens« gegenübergestellt. Die praktische Vollziehung des Gesetzes aber bildet keinen logisch genauen Gegensatz zu der Auflösung desselben. Das Auflösen bedeutet die Aufhebung oder Beeinträchtigung der Geltung des Gesetzes. Es ist eine dem Gesetzgeben korrespondierende Funktion und muss durch das Organ der Gesetzgebung autoritativ vollzogen werden. So wenig die praktische Befolgung eines Gesetzes mit der Herstellung oder Aufrechterhaltung der Geltung des Gesetzes identisch ist, so wenig ist die praktische Übertretung eines Gesetzes ein Auflösen des Gesetzes. Denn das von der gesetzgebenden Autorität aufgestellte Gesetz bleibt, auch wenn es praktisch nicht befolgt wird, in Geltung als Massstab für die Beurteilung des Rechtes oder Unrechtes des praktischen Verhaltens. Zu dem Begriffe des »Vollmachens« des Gesetzes im Sinne der praktischen Erfüllung würde den gehörigen logischen Gegensatz der Begriff des Übertretens (*παράβαινειν*) oder Unterlassens (*ἀφιέναι*) bilden. Zu dem in unserem Satze gegebenen Begriffe des Auflösens aber kann den gehörigen logischen Gegensatz nur ein solcher Begriff bieten, welcher eine Funktion der gesetzgebenden Autorität bezeichnet. Kann der Begriff des »Vollmachens« einen solchen Sinn haben?

Das »Vollmachen« kann, wie in Anwendung auf andere Erscheinungen oder Bethätigungen des geistigen Lebens (vgl. Joh 15¹¹. Act 14²⁶. II Kor 10⁶. I Th 2¹⁶), so auch in Anwendung auf Aussprüche ein Vollenden bezeichnen, welches darin besteht, dass die gemeinte Äusserung oder Bethätigung zum Abschlusse, zu einem höchstmöglichen Bestande oder zu einer dem Begriffe aufs beste entsprechenden Gestalt gebracht wird. Wo nach dem Zusammenhange das »Vollmachen« des Gesetzes den Sinn einer gesetzgeberischen Funktion haben muss, wird also darunter eine abschliessende Vollendung der Gesetzes-

kundgebung verstanden sein. Um die genauere Bedeutung, in der Jesus ein solches »Vollenden« der alttestamentlichen Gesetzgebung als seine Aufgabe bezeichnete, ganz zu verstehen, müssen wir uns gegenwärtig halten, dass nach dem Bewusstsein der Juden zur Zeit Jesu als diejenige Funktion der »Gesetzesautoritäten«, welche dem »Auflösen« des Gesetzes entgegengesetzt war, in erster Linie das »Binden« und »Festmachen« des Gesetzes erschien. Aufgestellt war das Gesetz ein für alle Mal, von Gott her, verordnet durch die Engel, vermittelt durch Mose. Dieses Gesetz sollte in unauflöslichem Bestande bleiben. Aber diejenigen, welche sich »auf den Stuhl Mosis gesetzt hatten« (Mt 23²), die pharisäischen Schriftgelehrten, welche sich als die Hüter und Autoritäten des Gesetzes betrachteten, suchten nun ihre Aufgabe darin, das gegebene Gesetz zu »binden« und »festzumachen«, durch ihre Erklärung und Spezialisierung seinen Sinn und seine Geltung bis aufs kleinste festzustellen und so einen Zaun um dasselbe zu ziehen. Von dem Trachten nach eigener praktischer Ausführung des Gesetzes konnte dieses Interesse für die genaueste Bindung und Festmachung desselben weit entfernt sein. Die pharisäischen Schriftgelehrten banden, wie Jesus von ihnen sagt, schwere Lasten und legten sie auf die Schultern der Menschen, ohne selbst einen Finger zu rühren, um sie fortzubewegen (Mt 23⁴). Wenn nun Jesus es als seine Aufgabe bezeichnet, »Gesetz und Propheten« nicht aufzulösen, sondern zur Vollendung zu bringen, so macht er durch die Einsetzung dieses letzteren Begriffes an die Stelle des von den Schriftgelehrten erstrebten »Festmachens« oder »Bindens« des Gesetzes klar, dass er sein eigenes Verhältnis zu Gesetz und Propheten nicht nur im Gegensatze zu einer reinen Verwerfung der alttestamentlichen Gesetzesoffenbarung hat bezeichnen wollen, sondern auch im Gegensatze zu dieser Thätigkeit, welche die pharisäischen Schriftgelehrten an dem Gesetze üben zu sollen vermeinten. Er wollte sagen, dass er in Gesetz und Propheten eine wahrhafte Willensoffenbarung Gottes anerkannte und deshalb ihre Geltung für Andere nicht einfach aufzuheben sich berufen fühle. Aber er wollte zugleich ausdrücken, dass er den in Gesetz und Propheten gegebenen Ausdruck dieser früheren Willensoffenbarung Gottes doch auch

nicht einfach so belassen wollte, wie er war, und ihn nicht nur in der Art der Schriftgelehrten detailliert erklären und sicherstellen wollte, sondern dass er ihn vielmehr zu der höheren, vollendeten Gestalt erheben wollte, in welcher die eigentliche Absicht, die Grundidee dieser alttestamentlichen Willensoffenbarung Gottes ihren ganz entsprechenden Ausdruck fände. Waren denn Gesetz und Propheten kein ganz entsprechender Ausdruck dieser Absicht? Wenn Jesus die eigentliche Absicht der alttestamentlichen Willensoffenbarung Gottes bloß aus dem geschichtlich vorliegenden Bestande dieser Offenbarung in Gesetz und Propheten hätte abstrahieren wollen, ohne ein anderes Mittel zu ihrer Erkenntnis zu haben, so hätte er natürlich den gegebenen Inhalt von Gesetz und Propheten wiederum als den gerade entsprechenden Ausdruck dieser aus ihnen abstrahierten Absicht Gottes anerkennen müssen. Aber eben darin bewährte sich sein Bewusstsein, ein rechter Prophet und Offenbarer Gottes zu sein, dass er in sich selbst, in der ihm selbst zu Theil gewordenen Offenbarung, einen sicheren Anhalt zum Urtheile darüber fand, was in dem geschichtlich gegebenen Bestande von Gesetz und Propheten dem Willen Gottes wirklich entsprach und was nur ein unvollkommener Ausdruck desselben war. Er beurtheilte Gesetz und Propheten nicht nach einem aus ihnen selbst abstrahierten Massstabe, sondern nach dem Massstabe eines Ideales, von welchem er die Gewissheit hatte, dass es für jede wahrhafte Willensoffenbarung Gottes massgebend sei. Seine eigene Gottesanschauung, seine Erkenntnis und Erfahrung des väterlichen Liebeswillens Gottes, bot ihm dieses Ideal. Sofern er nun einerseits diese seine eigene Erkenntnis und innerliche Erfahrung von dem Wesen, dem Willen und dem Heile Gottes gerade unter der Anregung und beständigen Anleitung der heiligen Schriften gewonnen, entwickelt und vertieft hatte und fortdauernd aus diesen heiligen Schriften solche Worte vernahm, welche im Einklang mit seiner selbsterfahrenen Offenbarung standen und ihm eine wertvolle Beglaubigung für sie darboten, war ihm hierdurch die Gewissheit gegeben, dass Gesetz und Propheten eine wahre Offenbarung Gottes seien und dass ihre Geltung keineswegs einfach aufzulösen sei. Sofern er andererseits aber in Gesetz und Propheten doch auch eine Fülle

solchen Inhaltes fand, welcher zu der ihm selbst innerlich gewiss gewordenen Gottesanschauung nicht stimmte und welcher dem pharisäischen Judentum eine Anknüpfung für verkehrte, äusserliche Gesetzes- und Heilsinteressen bot, wurde er hierdurch zu der Schlussfolgerung hingeleitet, dass in Gesetz und Propheten die wahre Gottesoffenbarung noch nicht in vollendeter Gestalt vorliege und dass es seine eigene Aufgabe sei, die Offenbarung des göttlichen Willens zu vollendeter Darstellung zu bringen. In diesem Sinne konnte er sagen, dass er gekommen sei, Gesetz und Propheten nicht aufzulösen, sondern »vollzumachen«.

Aus diesem Sinne von V. 17 ergibt sich dann ein passendes Verständnis der weiteren Worte V. 18f. Nachdem Jesus seine Aufgabe bezeichnet hat, das alttestamentliche Gottesgesetz zu vollendeter Ausgestaltung zu bringen, fügt er gleich nachdrücklich hinzu, dass es auch auf die genaueste praktische Ausführung dieses Gesetzes ankomme. Bis Himmel und Erde vergehen, d. h. nimmermehr, wird die Pflicht, das Gottesgesetz aufs minutiöseste praktisch zu erfüllen, aufgehoben werden (V. 18). Vielmehr wird sich nach dem Masse des Ernstes, mit dem der Einzelne das Gottesgesetz bis ins kleinste lehrend aufrecht erhält und praktisch zur Verwirklichung bringt, seine Grösse im Reiche Gottes richten (V. 19). Im Anschluss an V. 17 ist es selbstverständlich, dass dieses »Gesetz«, dessen minutiöse Erfüllung Jesus fordert, nicht das alttestamentliche Gesetz in seiner bisher vorhandenen Gestalt ist, die er gerade als eine noch nicht vollendete beurteilte, sondern das Gesetz in der vollendeten Gestalt, zu deren Herstellung er berufen zu sein erklärte. In demselben Sinne und mit demselben Rechte, mit dem Jesus in der weiteren Darlegung seines vollendeten Gesetzes von dem Grundsatz: »alles, was ihr wollt, dass euch die Menschen thun, das thut ihr ihnen ebenso« sagt: »das ist das Gesetz und die Propheten« (Mt 7¹²), konnte er auch an unserer Stelle die unverbrüchlichen Gerechtigkeitsforderungen, deren genaueste praktische Erfüllung es gelte, als »das Gesetz« bezeichnen. Denn die in Mt 7¹² bezeichnete Forderung einer dienstwilligen Liebe, welche auch die unausgesprochenen Wünsche der Anderen nach Analogie der eigenen Bedürfnisse und Wünsche errät und befriedigt, liess sich aus dem geschichtlich vorliegenden

Bestande der alttestamentlichen Offenbarung in »Gesetz und Propheten« auch nicht einfach als Summe oder als grundlegendes Prinzip abstrahieren. Wenn Jesus gleichwohl diesen, seiner eigenen höchsten Erfassung des göttlichen Liebesgebotes entsprechenden Grundsatz als den Inhalt von »Gesetz und Propheten« bezeichnet, so hat er eben den Sinn von »Gesetz und Propheten« nicht aus ihrem geschichtlichen Bestande abstrahiert, sondern nach dem Ideale beurteilt, welches er als das leitende Prinzip der alttestamentlichen Gesetzesoffenbarung erkannte. Mit Bezug auf das Gesetz, welches diese eigentliche Absicht und Grundidee der alttestamentlichen Gesetzesoffenbarung vollkommen ausdrückt, galt sein Urteil, dass kein Jota und kein Häkchen des Gesetzes unerfüllt vergehen dürfe und dass sich die Grösse im Gottesreiche danach richte, wie vollkommen man die geringsten Gebote selbst erfülle und Andere erfüllen lehre (Mt 5 18f.)¹⁾.

1) Die Schwierigkeit, welche die so judaistisch klingenden Sprüche V. 18f. bieten, wird ohne Zweifel am gründlichsten beseitigt, wenn man diese Sprüche für ein judaistisches Einschleissel erklärt, das nicht zum authentischen Bestande der Worte Jesu gehört habe (so z. B. Baldensperger S. 135; Klöpper a. a. O.; H. Holtzmann I S. 152 ff.). In der That würde man im Zusammenhange nichts vermissen, wenn auf V. 17 gleich V. 20 folgte. Allein dass jene Sprüche V. 18f. in der Logiaquelle überliefert waren, die sich doch sonst keineswegs als eine tendenziös judaistische Bearbeitung der Worte Jesu darstellt, wird durch die Parallele Lc 16 17 beglaubigt. Es ist aber auch, wie ich oben zu zeigen gesucht habe, sehr wohl möglich, diesen Sprüchen einen zur Gesamtanschauung Jesu passenden Sinn abzugewinnen, wenn man sie nur in Unterordnung unter den in V. 17 vorangestellten Hauptgedanken Jesu auffasst. Man darf nicht V. 17 nach Massgabe der zunächst isoliert aufgefassten Worte V. 18f. auslegen, sondern hat umgekehrt V. 18f. unter der Voraussetzung des Gedankens von V. 17 zu verstehen. Es ist ein durchaus passender Gedankenfortschritt, wenn Jesus an seine Behauptung, dass er die alttestamentliche Offenbarung des Willens Gottes zur Vollendung bringe, zuerst die Forderung reiht, dass dieses vollendete Gesetz auch aufs genaueste praktisch erfüllt werde, und dann erst im einzelnen zeigt, inwiefern das neue, vollendete Gesetz über das bisherige, unvollendete hinausgeht (V. 20 ff.). Den Einwand Baldensperger's und Holtzmann's, das in V. 18 gemeinte Gesetz werde doch durch die Begriffe *ῥῶτα* und *ἡραία* gerade als ein geschriebenes charakterisiert, könne also nicht das ungeschriebene ideale Gesetz Jesu sein, kann ich nicht als berechtigt anerkennen. Allerdings ist dem

Wir dürfen die Bedeutung dieses Ausspruches Jesu Mt 5 17 über sein Verhältnis zu »Gesetz und Propheten« aber auch nicht so beschränken, dass wir in ihm nur sein Verhältnis zu der alttestamentlichen Willensoffenbarung Gottes ausgedrückt finden. Freilich redet Jesus im weiteren Verlaufe der Rede nur von dem Verhältnis seiner Forderungen zu den bisherigen Gesetzesforderungen. Deshalb können hier in V. 17 »Gesetz und Propheten« nicht speziell hinsichtlich ihres Verheissungsinhalts in Betracht gezogen sein. Aber dieses Begriffspaar bezeichnet doch auch nicht speziell die alttestamentliche Willensoffenbarung Gottes, sondern die alttestamentliche Gottesoffenbarung im allgemeinen. Und Jesus kann sehr wohl in V. 17 zunächst von dieser im allgemeinen gesprochen haben, wenn er auch weiterhin seine Ausführung speziell mit Bezug auf die alttestamentlichen Gesetzesforderungen geben wollte. Dass er in der That an die alttestamentliche Gottesoffenbarung im allgemeinen gedacht hat, erhellt daraus, dass er zu der Aussage, er sei nicht gekommen, das Gesetz oder die Propheten aufzulösen, die ob-

modernen Ethiker der Gedanke geläufig, dass sich das auf die Gesinnung gehende ideale Sittengesetz nicht genau kodifizieren lässt, weil seine einzelnen Pflichtforderungen sich je nach der Individualität und den Verhältnissen unendlich verschieden gestalten. Aber von diesem Gedanken durfte Jesu absehen. Ihm war es gewiss, dass die Grundforderungen des vollkommenen Gottesgesetzes sich kurz und deutlich ausdrücken liessen und dass er selbst es sei, der sie jetzt zu klarem Ausdruck bringe. An diesen Forderungen sollte nicht gedreht und gedeutelt werden. Man sollte nicht meinen, von ihnen doch wieder irgendwelche, wenn auch nur geringste, Abstriche machen zu dürfen. Um dies scharf hervorzuheben, sagt er, dass auch nicht ein Jota und Häkchen von diesem Gesetz unerfüllt bleiben dürfe. Wenn diese Begriffe von dem ungeschriebenen vollkommenen Gottesgesetze auch nur in uneigentlichem Sinne gelten, so ist doch gerade diese anschauliche, bildliche, drastische Ausdrucksweise durchaus der sonstigen Lehrform Jesu entsprechend. — Natürlich gilt auch mit Bezug auf diese Sprüche V. 18f., dass wir nicht den ursprünglichen Wortlaut Jesu vor uns haben. Mt. hat die ihm in der Logiaquelle überlieferten Worte frei reproduziert und es ist wohl möglich, dass bei dieser Wiedergabe ihre Beziehung auf das vollendete Gesetz, von dem in V. 17 geredet war, undeutlicher geworden ist, als sie in der Quelle war. Aber der ursprüngliche Grundgedanke der Sprüche V. 18f. ist doch meines Erachtens auch aus ihrer Überlieferung bei Mt. noch erkennbar.

jektlose Aussage hinzufügt, er sei nicht gekommen aufzulösen, sondern vollzumachen. Was er über sein Verhältnis zu den bisherigen Gesetzesforderungen zu sagen hat, ist nur eine besondere Anwendung davon, wie er sich überhaupt zu dem bisher Vorhandenen verhält. So ist in diesem Ausspruche Mt 5¹⁷ indirekt auch seine Stellung zu den alttestamentlichen Verheissungen vom messianischen Heilszustande mit bezeichnet. Wir dürfen, wenn wir dies sagen, nur nicht die vorher festgestellte Deutung des Begriffes »Vollmachen« wieder abändern und den Sinn des »Vollendens zu einem der Idee voll entsprechenden Ausdrucke« wieder mit dem Sinne des »Erfüllens durch eine entsprechende praktische Verwirklichung« vertauschen. Jesus hat die alttestamentlichen Verheissungen in Bezug auf das Heil der messianischen Endzeit in analoger Weise »vollgemacht« wie das alttestamentliche Gesetz, d. h. er hat sie nicht aufgelöst, sie nicht einfach als unwahre und unberechtigte Illusionen hingestellt, welche keine Erfüllung finden würden, hat sie aber auch nicht einfach in ihrem gegebenen Bestande aufrecht erhalten und die Erwartung einer wörtlichen und vollständigen Erfüllung für ihren ganzen überlieferten Bestand gelehrt; sondern er hat sie gemäss der Idee aufgefasst und erklärt, welche er selbst als die wahre und in allen alttestamentlichen Verheissungen leitende erkannte, ob sie gleich hier nur einen unvollkommenen Ausdruck gefunden hatte. So hat er dann auch die rechte praktische Erfüllung der alttestamentlichen Verheissungen gedacht. Sie mussten erfüllt werden nicht nach der unvollkommenen Gestalt, in der sie im A.T. vorlagen, sondern nach der vollkommenen Gestalt, in welcher er selbst sie ihrer wahren Idee entsprechend erfasste, ebenso wie die praktische Erfüllung des Gesetzes Gottes eine Erfüllung des alttestamentlichen Gesetzes gemäss der leitenden Idee sein musste, welche er selbst darin erfasste und zur vollendeten Darstellung brachte. In Mt 5¹⁷ ist aber nicht von dieser praktischen Erfüllung, sondern von jener vollendeten Auffassung und Darstellung von »Gesetz und Propheten« die Rede.

Zu diesem Ausspruche Mt 5¹⁷ steht in einem wechselseitig ergänzenden Verhältnis das in das Gleichnispaar von dem neuen Flecken auf dem alten Kleide und dem neuen Wein in alten

Schläuchen eingekleidete Urteil Jesu über das Verhältnis der von ihm gelehrtten Gerechtigkeit zu dem überlieferten Bestande derselben (Mc 22f.). Die Veranlassung zu diesem Urteile lag in der Frage, warum seine Jünger nicht ebenso die traditionellen Fastenübungen mitmachten, wie die Jünger des Täufers und die Pharisäer. Er hatte auf diese Frage zunächst geantwortet, dass sich für seine Jünger jetzt kein Fasten ziemte, weil sie sich bei ihrer Gemeinschaft mit ihm, dem Verkündiger der frohen Botschaft vom Kommen des Reiches Gottes, in einer Freudenzeit befänden wie die Brautführer während der Hochzeitstage, dass sie aber nachmals, wenn dieser Freudenzeit ein Ende gemacht sei, in der That fasten würden (Mc 218—20). Indem er in dieser Antwort ein Fasten der Jünger nur wegen der besonderen Verhältnisse der Gegenwart, die zu keiner Trauer Anlass boten, für unberechtigt erklärte, erkannte er die relative Berechtigung des Fastens, soweit es eben Äusserung traurigen Sinnes in trauriger Lage wäre, auch für seine Jünger an. Aber damit war die aufgestellte Frage doch noch nicht hinsichtlich ihrer letzten Motive beurteilt. Denn diejenigen, welche diese vorwurfsvolle Frage stellten, hatten das Fasten garnicht als eine Äusserung trauriger Gesinnung gedacht und gefordert und waren deshalb auch durch das von Jesus ausgesprochene Zugeständnis eines relativen Rechtes des Fastens nicht befriedigt. Für sie kam das Fasten in Betracht als ein Glied des überlieferten Bestandes der Gerechtigkeit, welcher durch das alttestamentliche Gesetz begründet und durch die pharisäischen Traditionen fortentwickelt war. Sie meinten, dass dieser überlieferte Bestand der Gerechtigkeit jedenfalls von denen genau eingehalten werden müsse, welche den Anspruch auf eine vollendete Gerechtigkeitslehre und -übung erheben wollten. Sie betrachteten deshalb das Nichtfasten der Jünger Jesu als ein Anzeichen ihrer geringeren Gerechtigkeit im Vergleich zu derjenigen der Pharisäer und der Johannesjünger. Mit Rücksicht auf diese Motive der Vorwurfsfrage wegen des Nichtfastens fügt darum Jesus jene beiden Gleichnissprüche hinzu, in denen er das prinzipielle Verhältnis der von ihm gelehrtten Gerechtigkeit zu der überlieferten alttestamentlich-jüdischen beurteilt. Der Hauptgedanke, auf dessen einleuchtende Darstellung es ihm bei diesen

Gleichnissen ankommt, ist der, dass etwas mit frischer Kraft erfülltes Neues nicht geeignet sei, mit etwas schwachem Altem verbunden zu werden. Das Gleichnis von dem ungewalkten Flicken, der, wenn er auf ein altes Kleid genäht wird, von den umgebenden alten Teilen noch Weiteres abreisst und so den Riss nur vergrößert, soll zeigen, dass bei einer Synthese des kraftvollen Neuen mit dem schwachen Alten der Zweck einer wahrhaften Aufbesserung und Ergänzung des Alten nicht erreicht wird. Das Alte wird durch die Kraft des neuen Zusatzes nur zu weiterer Auflösung geführt. Das zweite, ergänzende Gleichnis aber von dem neuen Wein, der in alte Schläuche gefüllt, dieselben zerreisst und selbst umkommt, soll dann den Gedanken hinzufügen, dass bei einer solchen Synthese auch das Neue selbst nicht zu rechtem Bestande gelangt. Für die Anwendung dieses Gedankens auf die Gerechtigkeit, welche Jesus seine Jünger lehrte, lag die Voraussetzung in seiner Gewissheit, dass er eine solche Gerechtigkeit fordere, welche im Verhältnis zu der überlieferten alttestamentlich-jüdischen wirklich etwas Neues sei und eine neue, ursprüngliche Kraft in sich enthalte. Unter dieser Voraussetzung musste auch von ihr gelten, dass sie nicht geeignet sei, bloß wie ein Flicken dem übernommenen und übrigens unangetastet gelassenen Bestande der alttestamentlich-jüdischen Gerechtigkeit hinzugesetzt zu werden. Denn dabei würde kein Ganzes von dauerndem Bestande hergestellt werden. Die Gerechtigkeit aber, die er seine Jünger lehrte, sollte nach seinem Bewusstsein ein neues Ganzes in ihrer Art sein: »neuer Wein in neuen Schläuchen« (Mc 22b). Darum konnte ein einzelnes Verhalten, wie das in Frage stehende Fasten, nicht dadurch als berechtigt und notwendig für ihn und seine Jünger erwiesen werden, dass es ein Glied der überlieferten alttestamentlich-jüdischen Gerechtigkeit war, sondern nur dadurch, dass es der Art nach zu dem neuen Ganzen der von ihm geforderten Gerechtigkeit als Glied passte.

Wenn man den durch dieses Gleichnispaar ausgedrückten Gedanken für sich allein betrachtet, so könnte man auf die Folgerung geraten, dass Jesus das Alte radikal abgestossen habe, um das Neue, das er herstellen wollte, möglichst allein und unvermischt zur Geltung zu bringen. Aber eine solche

Folgerung würde nicht stimmen zu der Thatsache, dass er gerade den Zusammenhang seiner Lehre mit der im A. T. vorliegenden früheren Offenbarung möglichst festgehalten und die Autorität des alttestamentlichen Schriftwortes so vielfach betont und verwertet hat. Diese Thatsache findet ihre Erklärung nur, sofern der in jenem Gleichnispaaire bezeichnete Gedanke ergänzt wird durch den Ausspruch Mt 5¹⁷, er sei nicht gekommen aufzulösen, sondern vollzumachen. Jesus hatte ein Bewusstsein des inneren Zusammenhanges zwischen dem Neuem, das er brachte, und dem Alten, über das er hinausging, eines Zusammenhanges in der beherrschenden Idee und dem leitenden Zwecke. Andererseits aber erfährt auch dieser Ausspruch Mt 5¹⁷ eine wertvolle Erläuterung durch jenes Parabelpaar. Das dem Auflösen gegenübergestellte »Vollmachen« oder Vollenden von »Gesetz und Propheten« könnte ja auch so verstanden werden, dass zu dem überlieferten Bestande von Gesetz und Propheten nur noch eine Summe von Lehren und Forderungen hinzu addiert wäre, um die vermeintliche Vollständigkeit zu erreichen. Ein »Vollmachen« des Gesetzes in diesem Sinne konnten auch die Pharisäer und Schriftgelehrten billigen und suchten sie thatsächlich selbst durch ihre Traditionen herzustellen; es war mit dem »Binden« des Gesetzes, welches sie sich zur Aufgabe machten, vereinbar. Aber ein »Vollmachen« in diesem Sinne hat Jesus nicht gemeint und nicht erstrebt. Nicht durch quantitative Erweiterung, sondern durch qualitative Erneuerung wollte er Gesetz und Propheten zur Vollendung bringen. Er hatte das Bewusstsein und die Absicht, die Idee des Alten festzuhalten und also nicht ein absolut Neues zu geben. Aber den unvollkommenen Ausdruck dieser Idee wollte er dadurch zur Vollkommenheit bringen, dass er von dem überlieferten Bestande dieses Ausdrucks einiges als gültig bewahrte, anderes als ungültig aufhob, anderes veränderte oder durch ganz neues ersetzte, je nachdem es durch die einheitliche Idee des Ganzen gefordert war. Denen, die mit ihren Blicken am Einzelnen und Äusseren haften, mochte dieses Verfahren dem alttestamentlichen Offenbarungsbestande gegenüber als ein willkürliches partielles Auflösen desselben erscheinen. So beurteilten es die pharisäischen Schriftgelehrten. Aber Jesus selbst konnte trotz dieses Scheines die Gewiss-

heit festhalten, Gesetz und Propheten nicht aufzulösen, sondern vollzumachen, weil er auf Grund seiner selbsterfahrenen Offenbarung die rechte Idee der alttestamentlichen Offenbarung erkannt hatte und in ihr den wesentlichen Zusammenhang zwischen jenem Alten und diesem Neuen beruhend wusste.

Aus der Beziehung auf diese seine Stellung zur alttestamentlichen Gottesoffenbarung ist auch der Ausspruch zu verstehen: »jeder Schriftgelehrte, welcher zum Schüler des Himmelreiches geworden ist, ist gleich einem Hausherrn, welcher hervorthut aus seinem Schatze Neues und Altes« (Mt 13⁵²). Für die Vorstellung Jesu schloss es sich nicht aus, dass man als »Schriftgelehrter« in den heiligen Schriften forschte, aus ihnen lernte und nach ihnen lehrte, und dass man zugleich ein »Schüler des Reiches Gottes« war, d. h. aus der Thatsache des jetzt gekommenen Reiches Gottes solche Erkenntnis schöpfte, wie er, Jesus, sie in seinem Evangelium verkündigte. Er hatte es an sich selbst erfahren, was Andere ebenso erfahren mussten: dass das Schriftstudium und die zum Reiche Gottes gehörigen Ideen sich wechselseitig ergänzten und befruchteten. Wenn man im Besitze dieser zum Reiche Gottes gehörigen Erkenntnis die heiligen Schriften liest und durchforscht, so bleibt man im Besitze des Alten, und ist doch auch nicht auf das Alte beschränkt, sondern hat daneben ein wertvolles Neues. Und so sind dann auch die Schätze, die man, dem reichen Hausherrn gleich, Anderen mitteilt, Neues und Altes: Neues, aus der neuen Offenbarung des Reiches Gottes Übernommenes, und Altes, aus der früheren Offenbarung Gottes Gewonnenes, welches jenem Neuen gleichartig und gleichwertig ist¹⁾.

1) Mt. hat diesen Ausspruch 13⁵² an den Schluss seiner Parabelrede in K. 13 gesetzt und dadurch die Vorstellung nahegelegt, er beziehe sich auf die vorher mitgeteilten Parabeln, sei es auf den in diesen Parabeln gegebenen Lehrinhalt, sei es auf die Form des Parabellehrens im allgemeinen. Aber zu dem in Mc 4¹⁻³⁴ vorliegenden Grundbestande der Parabelrede gehörte dieser Ausspruch doch nicht. Bei der Beziehung auf das Parabellehren Jesu wird der wichtigste und charakteristischste Begriff des Ausspruches, nämlich der des Schriftgelehrten, mit dem Jesus hier, wie sonst nirgends, auch sich selbst bezeichnet, bedeutungslos. Dieser Begriff kommt zu rechter Bedeutung nur bei

3. Die Art, wie Jesus sein Verhältnis zu der alttestamentlichen Gottesoffenbarung auffasste und durchführte, erscheint mir als eine besonders grossartige Bewährung der Genialität, der Klarheit und der sittlichen Reinheit seines Anschauens und Urteilens und als ein merkwürdiger Beweis dafür, wie hoch er über seinen Zeitgenossen gestanden, wie frei er sich von dem Einflusse der herrschenden Geistesströmung in seinem Volke und seiner Zeit gehalten hat. Wir müssen uns vor Augen halten, wie in dem Judentume jener Zeit die alttestamentliche Schrift beurteilt und behandelt wurde (vgl. oben S. 51—54). Die Gewissheit, dass in der Schrift die wahre Gottesoffenbarung vorliege, brachte man darin zum Ausdruck, dass man den Buchstaben der Schrift aus wunderbarer Inspiration ableitete und mit grösster Heiligkeit und Autorität bekleidete. Aber die Vorstellung und der Anspruch, dass man wirklich die alttestamentliche Schrift im ganzen aufs genaueste festhalte, erkläre und befolge, waren doch mit einer gewaltigen Täuschung verknüpft. Thatsächlich stellten die religiösen Anschauungen und Gesetzesforderungen des pharisäischen Judentums einen erheblichen Fortschritt dar gegenüber dem alttestamentlichen Bestande der israelitischen Religion, einen Fortschritt, der freilich seine Anknüpfung in einem grossen Teile dieses früheren Bestandes fand, sich aber weit entfernte von anderen Elementen und Richtungen, die ebenfalls in diesem früheren Bestande vorlagen. Über diese Thatsache täuschte sich das Judentum zur Zeit Jesu hinweg. Indem man einen Teil der im A.T. vorhandenen Gottesgebote mit feinsten Kasuistik zu erklären und zu beobachten suchte, übersah und missachtete man andere Gebote; indem man den Buchstaben der Schrift aufs peinlichste festzuhalten suchte, setzte man sich in mannigfachen Widerspruch zu dem Geiste und Zwecke des Schriftwortes. Und dann nahm man als Mittel, um die eigenen neuen Gedanken in die heilige Schrift einzutragen und scheinbar aus ihr herzuleiten, die allegorische Erklärung zur Hand. Wo man des trockenen Buchstabens satt wurde, meinte man mit dem Becher der allegorischen Deutung

unserer obigen Erklärung, wo dem Ausspruche seine Beziehung auf das Erforschen und Erklären der heiligen Schrift belassen ist. Vgl. auch Jülicher II S. 128—133.

den Geist der Schrift schöpfen zu können. Die Methode der Texterklärung, d. h. richtiger: der freien Erweiterung der Textgedanken, welche die palästinensischen Schriftgelehrten in ihrer Haggada auf die nichtgesetzlichen Bestandteile der heiligen Schrift anwandten, wurde von Philo auch auf das Gesetz angewandt, und jene ebensowohl wie dieser hielten dabei den Schein aufrecht, dass sie das Schriftwort nicht auflösten, sondern in unangetastetem Bestande liessen und zu voller Geltung brächten. Diese jüdische Art der Betrachtung und Behandlung der heiligen Schrift müssen wir in Vergleich ziehen, um einen rechten Eindruck von der wunderbaren geistigen Superiorität der Auffassung der alttestamentlichen Offenbarung bei Jesus zu erhalten. Wo finden wir bei ihm eine Spur jenes knechtischen Buchstabendienstes, jener kasuistischen Spitzfindigkeit und pedantischen Kleinigkeitskrämerei? Wo aber auch ein Bemühen, die eigenen neuen Gedanken in den alttestamentlichen Text einzutragen und vermöge allegorischer Deutung ihre Begründung und Bezeugung im AT. nachzuweisen¹⁾. Hätte er es denn nicht auch vermocht, den Schein herzustellen, dass er das »alte Kleid« ganz beibehielt und es nur mit einigen Zu-

1) Als einziges Beispiel freier Umdeutung eines alttestamentlichen Wortes könnte man Mc 1236f. anführen, wo Jesus sich zur Begründung dafür, dass die Todten auferstehen, auf den Ausspruch Gottes an Mose beruft: »ich bin der Gott Abrahams und der Gott Isaaks und der Gott Jakobs«. Aber er hat diesen Schriftausspruch doch nicht als eine direkte Bezeugung des Auferstehungslebens gedeutet und damit etwas ganz fremdartiges in ihn hineingelegt. Sondern er findet in der durch diesen Schriftausspruch wirklich bezeichneten religiösen Zugehörigkeit der Patriarchen zu Gott die Prämisse angegeben für die den Frommen geltende Auferstehungshoffnung. Wir dürfen nur sagen, dass er diese wirklich bezeichnete religiöse Zugehörigkeit in einem noch tieferen und umfassenderen Sinne verstanden hat, als sie in dem alttestamentlichen Worte ursprünglich gemeint war. — Die Schriftverwertung in Mc 1236f. ist ganz anderer Art. Wenn wir hier auch gemäss unserem kritisch-geschichtlichen Verständnisse des Ps 110 wissen, dass Jesus in dem Psalmworte einen anderen als den ursprünglichen Sinn gefunden hat, so hat er selbst doch unter der für ihn gültigen Voraussetzung der davidischen Abfassung des Psalms nur auf einen solchen Gedanken des Psalmwortes hingewiesen, welcher ihm direkt durch den Wortlaut gegeben erschien.

sätzen und Zieraten neu und glänzend ausgestaffierte? Wie wäre er mit einem Trachten nach solchem Scheine den Anforderungen und dem Geschmacke seiner jüdischen Zeitgenossen, der palästinensischen wie der hellenistischen, entgegengekommen! Aber wie rein hat er sich von solcher Täuschung seiner selbst und Anderer gehalten! Er war sich klar dessen bewusst, dass sein Evangelium mit dem geschichtlich vorliegenden Inhalte von Gesetz und Propheten nicht vollständig zusammenstimmte, und er brachte diese Erkenntnis mit voller Offenheit zum Ausdruck, ohne den Unterschied kleiner darzustellen, als er in Wirklichkeit war. Seine Gewissheit, dass im AT. eine wahrhafte Offenbarung Gottes vorliege, war nicht verknüpft mit der Vorstellung, dass alle Schriftworte gleichen Wertes seien und gleiche absolute Geltung behaupten müssten; und sein Bewusstsein, dass er selbst die alttestamentliche Gottesoffenbarung anerkenne, war nicht abhängig von der Möglichkeit, die Übereinstimmung des gesamten Inhaltes seiner Lehre mit dem gegebenen Schriftinhalte nachzuweisen. Er besass die geistige Freiheit, die Unvollkommenheit des alttestamentlichen Schriftwortes zu erkennen und seine eigene Lehre der alttestamentlichen als die höhere gegenüberzustellen; und er besass doch zugleich den pietätvollen geschichtlichen Sinn, trotz der notwendigen Abweichung seiner Lehre von der alttestamentlichen doch den Zusammenhang zwischen beiden zu verstehen und das bleibend Wahre im alttestamentlichen Schriftwort zu würdigen und festzuhalten. Er begründete die Gewissheit der Kontinuität seiner Lehre mit der alttestamentlichen Schrift nicht auf eine mehr oder minder mühsam und künstlich hergestellte äussere Übereinstimmung, sondern auf einen Einklang in der leitenden religiösen Idee und Absicht. Und er wusste mit prophetischem Scharfblicke, nicht unterstützt durch kritisch-geschichtliche Kenntnisse über die Entstehung des alttestamentlichen Schrifttums, diejenigen Äusserungen herauszuerkennen und zu verwerten, die aus einer der seinigen kongenialen religiösen Anschauung hervorgegangen waren. In der That, in erster Linie hat mit Bezug auf die Erklärung und Beurteilung der alttestamentlichen Schrift jenes Urteil Geltung, mit welchem der Evangelist den Eindruck der Predigt Jesu auf

das Volk begründet: »er lehrte sie wie einer, der Gewalt hat, und nicht wie die Schriftgelehrten« (Mc 122).

Wie schwer ist es doch auch in der Folgezeit der christlichen Gemeinde geworden, das von Jesus bezeichnete Verhältnis seiner Lehre zu der alttestamentlichen zu verstehen und zu bewahren! Bei Paulus finden wir noch einen grossartigen Versuch, das Entwicklungsverhältnis zwischen der Offenbarung des alten und der des neuen Bundes festzustellen. Aber seine Anwendung der alttestamentlichen Schrift im einzelnen ist doch beherrscht durch die Methode der rabbinischen Schrifterklärung. Und seine auf dem pharisäischen Axiome von dem Rechtsordnungscharakter der alttestamentlichen Religion beruhende Anschauung, dass die Gesetzesordnung von Gott episodisch aufgerichtet sei, um durch ihre Unzulänglichkeit zum Heilserwerbe ein Erzieher zu der durch Christus offenbarten Gnadenordnung zu werden, erreicht nicht die Klarheit und Wahrheit des Urteiles Jesu, dass die Gottesoffenbarung, die er selbst bringe, auch in Gesetz und Propheten schon vorliege, nur in noch unvollkommenem und deshalb von ihm jetzt zu vollendendem Ausdrucke. Sehen wir dann aber weiter auf die nachapostolische Zeit: wie wenig ist die Christenheit im Stande gewesen, die Anerkennung der Offenbarungsbedeutung der alttestamentlichen Schrift mit innerer Freiheit gegenüber dem alttestamentlichen Schriftworte und mit dem Bewusstsein des eigenen vollkommeneren Offenbarungsbesitzes zu verbinden, so wie Jesus es gethan hatte. Wo man den Abstand der christlichen Erkenntnis von der alttestamentlich-jüdischen offen anerkannte, im Gnosticismus, da meinte man auch die alttestamentliche Offenbarung im ganzen als eine Pseudooffenbarung verwerfen zu müssen, ohne für den geschichtlichen Zusammenhang der in Christo gegebenen Offenbarung mit der alttestamentlichen, für das Herauswachsen jener aus dieser, einen Sinn zu haben. Wo man aber an der Offenbarungsbedeutung von Gesetz und Propheten festhielt, da meinte man auch keinen Unterschied der christlichen Offenbarung von jener alttestamentlichen anerkennen zu dürfen, sondern alle christliche Erkenntnis in das AT. hineinragen zu müssen; da meinte man das AT. im ganzen, sei es in wörtlichem Verstande, sei es in allegorisierender Umdeutung nach Analogie

Philos, als Zeugnis der auch für die Christen gültigen höchsten Gottesoffenbarung in Anspruch nehmen zu müssen und in Jesu selbst, dem Erfüller der alttestamentlichen Weissagungen, nur noch eine entscheidende Beglaubigung dieser im AT. inhaltlich schon vollkommen gegebenen Gottesoffenbarung erblicken zu dürfen. In wie einzigartiger Höhe erscheint uns die Stellung Jesu zu der alttestamentlichen Offenbarung, wenn wir sie vergleichen mit dieser Unfähigkeit des nachapostolischen Christentums, eine dem geschichtlichen Entwicklungsverhältnisse gerecht werdende Auseinandersetzung mit dem AT. zu gewinnen!

4. Dies müssen wir uns gegenwärtig halten, um eine rechte Beurteilung der Thatsache zu gewinnen, dass in den Reden des vierten Evangeliums eine Stellung Jesu zum AT. ausgedrückt ist, welche der durch die Synoptiker bezeugten durchaus analog ist, dagegen weder der rabbinischen noch der philonischen, weder der paulinischen noch der gnostischen noch der übrigen nachapostolischen Verwertung des AT's. gleicht. Auch in diesen johanneischen Reden tritt uns die volle innere Freiheit Jesu dem Buchstaben des alttestamentlichen Gesetzes gegenüber hervor. Jenes Wort an die Samariterin, dass in der kommenden, schon jetzt anbrechenden Zeit die rechte Gottesanbetung weder an Jerusalem noch an irgend eine andere Stätte gebunden sein werde, weil der Vater eine Anbetung in Geist und Wahrhaftigkeit suche (Joh 4^{21.23f.}), berührt die auf dem alttestamentlichen Gesetze beruhende Kultusordnung ebenso in ihrem Kerne, wie der Ausspruch Mc 7^{15ff.} das Prinzip der alttestamentlichen levitischen Reinigungsvorschriften aufhebt. Aber diese Freiheit der alttestamentlichen Gottesoffenbarung gegenüber bedeutet auch hier nicht eine Verkennung und Verwerfung derselben nach gnostischer Art: »die Schrift kann nicht gelöst werden« (10³⁵). Hinwiederum ist die Anerkennung der Wahrheit und des Wertes der alttestamentlichen Gottesoffenbarung nicht verbunden mit einem Trachten nach künstlicher Ausgleichung des vorhandenen Abstandes von ihr durch allegorische und typologische Umdeutung der alttestamentlichen Worte. Die Ver-

wertung der alttestamentlichen Schrift im einzelnen besteht auch hier nur darin, dass Jesus mit genialem Griffе aus der Schrift solche Äusserungen herauszuheben weiss, welche in Wahrheit Zeugen für die von ihm vertretene Lehre und für die einseitige Verkehrtheit der jüdischen Auffassung sind (z. B. 5¹⁷. 6⁴⁵. 7^{22f}. 10^{34—36}). Und die Anerkennung des Offenbarungswertes des AT.'s im ganzen wird auch hier darauf begründet, dass Jesus die Gottesanschauung, die ihm selbst durch innere Offenbarung gewiss geworden ist und die er Anderen zu ihrem Heile offenbart, schon im AT. ausgedrückt findet. In dieser seiner selbst-erlebten Offenbarung besitzt er das Prinzip zu einem rechten Verständnisse der alttestamentlichen Schrift, deren wahren Sinn und Zweck er von den Juden trotz aller ihrer Schriftgelehrsamkeit verkannt sieht.

In diesem Sinne müssen wir es zuerst erklären, dass Jesus in dem Worte bei der Tempelreinigung: »brechet diesen Tempel ab und in drei Tagen will ich ihn aufrichten« (2¹⁹), den neuen Tempel, den er in kürzester Frist herzustellen sich anheischig macht, nicht als einen anderen bezeichnet, sondern als eben diesen Tempel, dessen Zerstörung die jüdischen Hierarchen besorgen. Er ist sich der Kraft bewusst, an Stelle der alten Form der kultischen Gottesverehrung schöpferisch eine neue zu gestalten. Aber er weiss auch, dass das Neue, was er aufrichtet, nicht etwas ganz fremdes und andersartiges ist, sondern das Alte selbst, was er seiner rechten Idee nach zu neuem Bestande bringt. Es verhält sich nach seinem Urteile nicht so, wie es äusserlich den Anschein hatte: dass die jüdischen Hierarchen die Konservativen waren und er der Umstürzende. Sondern die Juden sind es vielmehr, die »den Tempel abbrechen«, d. h. die auf der alttestamentlichen Gottesoffenbarung beruhende Gottesverehrung zerstören, indem sie dieselbe nicht in einer ihrer rechten Idee entsprechenden Weise zur Ausführung kommen lassen, während er hingegen in der neuen Art der Gottesverehrung, die er herstellt, gerade die Idee der alten zu rechtem Bestande bringt und insofern »diesen Tempel« wieder aufbaut ¹⁾.

1) Nach Mc 14⁵⁸ haben bei der Gerichtsverhandlung vor dem

Ergänzt wird dieser Ausspruch durch das Wort an die Samariterin: »ihr betet an, was ihr nicht kennt; wir beten an, was wir kennen; denn das Heil geht aus den Juden hervor« (422). Nicht nur das ist bedeutsam, dass Jesus hier in unmittelbarer Verknüpfung mit seinem Hinweise auf die geistige Gottes-

Synedrium falsche Zeugen Jesu vorgeworfen, er habe gesagt: »ich will diesen mit Händen gemachten Tempel abbrechen und in drei Tagen einen anderen, nicht mit Händen gemachten erbauen«. Weder ist zu sagen, dass hier in der Bezeichnung des neuen Tempels als eines anderen eine Verdrehung des durch die johanneische Quelle bezeugten wirklichen Wortes Jesu liege, noch dass durch diesen modifizierten Wortlaut der Sinn ausgeschlossen werde, den wir oben in dem johanneischen Wortlaut des Ausspruches gefunden haben. Wenn an Stelle eines baufällig gewordenen Hauses ein neues nach dem ursprünglichen Plane des alten erbaut wird, kann das neue ebensowohl als das wiedererbaute alte bezeichnet werden, sofern es eben nach der Idee des alten erbaut ist, wie als ein anderes Haus, sofern es an Stelle des zerstörten alten erbaut ist. In letzterem Falle ist die Übereinstimmung des neuen mit dem alten hinsichtlich des Planes nicht hervorgehoben, aber doch auch nicht ausgeschlossen. Auch dass in dem Marcuswortlaute der Gegensatz des mit Händen gemachten und des nicht mit Händen gemachten Tempels bezeichnet wird, steht nicht in Widerspruch zu jenem Sinne des johanneischen Ausspruchs. Denn wenn Jesus an die neue Form der Gottesverehrung dachte, welche er an Stelle der von den Juden geübten zur Aufrichtung bringen würde, so meinte er in der That eine Anbetung Gottes in Geist und Wahrhaftigkeit an Stelle des von den Juden geübten sinnenfälligen, an die Tempelstätte gebundenen Kultus (Joh 4 21—24). Insofern hatten jene Attribute des alten und des beabsichtigten neuen Tempels auch im Sinne Jesu ihre Berechtigung. Aber gerade diese geistige Gottesanbetung konnte Jesus auf Grund prophetischer Aussprüche im AT. als der rechten Idee der alttestamentlichen Gottesanbetung entsprechend betrachten (vgl. Mc 11 17 und Act 7 48ff.). Wenn die gegen Jesus erhobene Anklage Mc 14 58 als eine falsche bezeichnet wird (V. 57), so haben wir, sofern wir den in der johanneischen Quelle bezeugten Wortlaut und Sinn des wirklichen Ausspruches Jesu zum Massstabe nehmen, das falsche Moment darin zu sehen, dass Jesu vorgeworfen wird, er selbst habe den bestehenden Tempel auflösen zu wollen erklärt, während er thatsächlich gerade die jüdischen Hierarchen als die Zerstörenden bezeichnet hatte, — oder noch besser darin, dass überhaupt dem Ausspruche eine gegen den jerusalemischen Tempel gerichtete verächtliche, blasphemische und revolutionäre Tendenz untergelegt wird, die ihm in Wahrheit fremd war.

anbetung der neuen Zeit, welche an Stelle der Anbetung in Jerusalem treten werde, doch gerade die Anerkennung ausspricht, dass nur die Juden und nicht die Samariter den Gegenstand der Anbetung, d. i. Gott, wirklich erkennen. Sondern vor allem ist wichtig, wie er diese Behauptung der alleinigen Wahrheit der Gotteserkenntnis der Juden begründet. Die Thatsache, dass das vollendete göttliche Heil aus den Juden hervorgeht, d. h. unter den Juden auf Grund der hier gegebenen Bedingungen zur Erscheinung gelangt, soll den Beweis für jene Behauptung enthalten. Denn diese Thatsache, welche gemäss der den Juden zu Theil gewordenen Offenbarung und Verheissung erfolgt, beglaubigt die Authentie dieser ihrer Gottesoffenbarung und beweist dadurch die Richtigkeit ihrer entsprechenden Gotteserkenntnis und die Verkehrtheit der Gotteserkenntnis und -verehrung aller derer, welche die den Juden gegebene Gottesoffenbarung ablehnen oder nicht vollständig anerkennen. Eben diese beweisende Thatsache aber ist für Jesus auch nicht eine problematische oder nur von der Zukunft erwartete, sondern eine schon gegenwärtige, in ihm selbst verwirklichte. In der Gewissheit, dass er in seiner Person und Wirksamkeit eine Heilsoffenbarung darstellt, welche in Zusammenhang mit der alttestamentlichen Gottesoffenbarung steht und den vollendeten Abschluss derselben bildet, findet er den letzten und entscheidenden Beweis für die Wahrheit der alttestamentlichen Gottesoffenbarung. Dasselbe Bewusstsein, Träger der vollendenden Heilsoffenbarung Gottes zu sein, welches ihm das Recht und die Kraft giebt, die der vollendeten Gotteserkenntnis entsprechende, an keinen bestimmten Ort geknüpfte, geistige Gottesverehrung an Stelle der von den Juden geübten Anbetung in Jerusalem zu fordern und herbeizuführen und so die jüdische Gottesanbetung umzugestalten, enthält für ihn zugleich den höchsten Beweisgrund für die Wahrheit der jüdischen Gottesoffenbarung und Gottesanbetung, weil er diese seine selbst-erfahrene Offenbarung in Zusammenhang mit jener alttestamentlichen stehend weiss.

Endlich kommen hier die Aussprüche Jesu am Schlusse von K. 5 in Betracht. Nach der Berufung auf das in seinem eigenen Wirken liegende gegenwärtige Zeugnis, das der Vater

für ihn ablege (V. 36), verweist er auf das aus der Vergangenheit stammende Zeugnis, das der Vater in betreff seiner gegeben habe, d. i. auf das in der heiligen Schrift vorliegende Gotteszeugnis (V. 37a). Man sollte erwarten, dass die Juden, welche auf ihren Besitz und ihre Kenntnis der Schrift stolz sind, dieses Zeugnis der Schrift verstanden und würdigten. Aber thatsächlich haben sie doch, wie Jesus ihnen vorwirft, »weder die Stimme Gottes jemals gehört, noch die Gestalt Gottes gesehen«, d. h. von der wirklichen Offenbarung Gottes in der heiligen Schrift noch nie etwas erkannt, und haben sie »das Wort Gottes nicht in sich wohnen« d. h. seine Offenbarung, auch wo sie dieselbe etwa äusserlich verstanden hätten, nicht in ihr Inneres aufgenommen (V. 37 b u. 38 a)¹). Dieser

1) Die Worte V. 37 b: »weder habt ihr seine Stimme jemals gehört, noch habt ihr seine Gestalt gesehen«, passen nur dann in den Gedankenzusammenhang, wenn sie eine vorwurfsvolle Aussage sind, die sich auf das Nichterkennen der in der heiligen Schrift gegebenen Offenbarung bezieht. Denn diese Schriftoffenbarung muss Jesus schon in V. 37 a unter dem in der Vergangenheit von Gott abgelegten Zeugnisse verstanden haben; diese Schriftoffenbarung muss er ebenso gleich hinterher in V. 38 meinen, wo er von dem »Worte« redet, welches die Juden nicht in sich wohnen haben; und von dieser Schriftoffenbarung redet er dann ausdrücklich weiter in V. 39 ff. Der Einwand von Weiss (in Meyer's Komm. z. d. St.), dass wohl die Stimme Gottes in der Schrift rede, aber unmöglich seine Gestalt in ihr gesehen werde und dass deshalb die Worte als (vorwurfslose) Aussage verstanden werden müssten: die angeredeten Juden hätten keine eigene prophetische Offenbarung, weder durch eine Wortkundgebung Gottes, noch durch eine Vision, erfahren, ist nicht stichhaltig. Denn das Hören der Stimme Gottes in der Schrift geschieht auch nicht in eigentlichem, sondern nur in bildlichem Sinne; und ebenso gut wie dieser eine bildliche Ausdruck, kann auch der andere gebraucht werden, dass die Gestalt Gottes in der Schrift gesehen wird. Mit beiden bildlichen Ausdrücken ist gemeint, dass man aus der Schrift eine wahrhafte Offenbarung Gottes vernimmt und eine wahrhafte Anschauung Gottes gewinnt. Der Artikel fehlt vor *φωνή αὐτοῦ* und *εἶδος αὐτοῦ*, weil Jesus nicht nur sagen will, dass die Juden die in der Schrift gegebene Gottesoffenbarung insofern nicht erkannt haben, als sie speziell das in V. 37 a gemeinte Zeugnis für ihn darstellt, sondern dass sie in der Schrift überhaupt nirgends Stimme Gottes vernommen, noch Gestalt Gottes gesehen haben. Wenn man weiss, dass mit diesen beiden bildlichen

Vorwurf ist die Kehrseite des Bewusstseins Jesu, dass er selbst in der heiligen Schrift »die Stimme Gottes gehört und seine Gestalt gesehen« und diese Gottesoffenbarung in sein Inneres aufgenommen und darin festgehalten hat. Die Thatsache, dass die Juden ihm, dem von Gott gesandten, nicht glauben, beweist ihm, dass ihnen die in der Schrift gegebene Gottesoffenbarung bisher innerlich unverstanden und fremd geblieben ist (V. 38 b). Denn das Verständnis und die Anerkennung jener früheren Offenbarung würde sie notwendig zum Verstehen und Anerkennen seiner göttlichen Sendung treiben 1). Von dieser paren-

Ausdrücken das Erkennen der in der Schrift enthaltenen wahren Gottesoffenbarung gemeint ist, so erhellt auch, weshalb die Aussage von V. 38 nicht mit einem dritten *οὔτε*, sondern mit *καὶ — οὐκ* angefügt wird. Der *λόγος* Gottes in der Schrift ist ja nicht etwas Drittes neben der in der Schrift zu vernehmenden Stimme oder anzuschauenden Gestalt Gottes, so dass eine einfache Aussage von drei koordinierten Gliedern vorläge. Sondern der *λόγος* Gottes, sein Offenbarungswort, ist bildlose Bezeichnung für dasselbe, was vorher bildlich als die zu hörende Stimme und die zu sehende Gestalt Gottes bezeichnet ist. Der Gedankenfortschritt beruht also in V. 38 nicht auf der Neuheit des genannten Objektes der Erkenntnisthätigkeit, sondern darauf, dass an Stelle der auf die Offenbarung Gottes in der Schrift bezogenen Erkenntnisthätigkeit jetzt eine auf dieses nämliche Objekt bezogene Thätigkeit inneren Aufnehmens und Bewahrens bezeichnet wird. So ist also der Hauptgedanke ein zweigliedriger: den Juden wird zuerst das Verstandenhabe, dann das innerliche Aufgenommenhaben der in der Schrift gegebenen Offenbarung bestritten. Das erstere dieser beiden Hauptglieder ist wiederum in einem zweiteiligen bildlichen Ausdrucke gegeben. Bei diesem logischen Verhältnisse war es ausgeschlossen, dass auch die Aussage von V. 38 durch ein *οὔτε* eingeleitet wurde.

1) Nach Analogie dieses Gedankenzusammenhanges 536—38 ist meines Erachtens auch die Aussage 816—19 zu erklären. Hier beruft sich Jesus gemäss dem Gesetzesgrundsatz, dass das Zeugnis zweier Personen für wahr zu gelten habe, auf das Zeugnis, das er selbst für sich ablege, und auf das daneben stehende, das der Vater für ihn ablege. Den Juden, die ihn fragen, wo denn sein für ihn zeugender Vater sei, antwortet er, sie kennten weder ihn noch seinen Vater, und wenn sie ihn kennten, so würden sie wohl auch seinen Vater kennen. Das Zeugnis des Vaters, welches er hier meint, ist das in der heiligen Schrift enthaltene. Er stellt dasselbe dem Zeugnisse, das er

thetisch (und deshalb in V. 37b asyndetisch) eingefügten vorwurfsvollen Aussage, dass die angeredeten Juden von der Gottesoffenbarung in der heiligen Schrift überhaupt nichts wirk-

selbst in seiner ganzen Verkündigungswirksamkeit ablegt, ebenso zur Seite wie in 536f.; und er bestreitet hier ebenso wie 537b und 38 den Juden trotz aller ihrer Schriftgelehrsamkeit, dass sie ein wirkliches Anschauen und Erkennen des Vaters in der Schrift gewonnen hätten. Freilich tritt dieser Sinn, dass Jesus sich auf das in der alttestamentlichen Schrift enthaltene Gotteszeugnis bezieht, hier nicht gleich so deutlich hervor wie in 537, weil Jesus dieses Zeugnis hier nicht ebenso perfektisch bezeichnet wie dort. Aber wenn diese perfektische Bezeichnung auch zur Verdeutlichung der Bezugnahme auf die alttestamentliche Gottesoffenbarung beiträgt, so ist sie doch keineswegs notwendig. Denn dieses Gotteszeugnis konnte ebenso gut als ein gegenwärtiges bezeichnet werden, sofern es in der heiligen Schrift gegenwärtig für die Juden vorhanden war. Dass die heilige Schrift die Offenbarung und das Zeugnis Gottes im speziellen Sinne sei, war den Juden ein ganz geläufiger Gedanke, und wenn Jesus sich auf das Zeugnis seines Vaters berief, so durfte er darauf rechnen, dass die Juden auch ohne weiteren erklärenden Zusatz verstehen konnten, er meine ein in der Schrift gegebenes Zeugnis. Dass die Juden dies thatsächlich nicht zu verstehen behaupten und ihn fragen, wo denn sein Vater sei, auf den er sich berufe (V. 19a), hat seinen Grund nicht darin, dass sie überhaupt nicht merken, er meine die in der Schrift enthaltene Bezeugung Gottes, sondern darin, dass sie einerseits seine Bezeichnung des in der Schrift zeugenden Gottes als seines Vaters beanstanden und andererseits bei ihrem bloß äusserlichen Schriftverständnis und ihrem Unvermögen, die wirkliche Gottesoffenbarung in der Schrift zu verstehen, nicht anerkennen wollen, das Schriftzeugnis Gottes sei wirklich ein solches, auf welches sich Jesus zu seiner Beglaubigung berufen könne. Nur bei dieser Erklärung der Aussage 816ff. nach Analogie von 536–38, d. h. also bei Deutung des bezeichneten Zeugnisses des Vaters auf das alttestamentliche Schriftzeugnis, gewinnt diese Aussage einen befriedigenden Sinn. Die Deutung dieses Zeugnisses des Vaters auf das in den Werken Jesu liegende Zeugnis Gottes ist unbefriedigend. Denn erstlich hätte die Beziehung auf seine Werke bestimmt ausgedrückt sein müssen, wie 1037f., da sie den Juden nicht ebenso von vornherein verständlich sein konnte, wie die Beziehung des absolut bezeichneten Gotteszeugnisses auf das in der Schrift enthaltene Gotteszeugnis. Zweitens aber wäre es eine grosse Härte des Gedankens, wenn Jesus nicht nur, wie 1037f., das in seinen Werken liegende Zeugnis dem in seinen Worten liegenden zur Seite gestellt hätte, sondern wenn er dieses in seinen Werken liegende und also doch durch ihn selbst zur

lich verstanden und in sich aufgenommen hätten, wendet sich Jesus nun wieder zurück zu der Behauptung, auf die es ihm für den Zusammenhang seiner Rede ankommt, dass nämlich die heilige Schrift ein Gotteszeugnis darstelle, welches seine göttliche Sendung beglaubige. Er sagt den Juden, dass sie die Schriften durchforschten, weil sie in ihnen ewiges Leben zu haben, d. h. die Anweisung zur sicheren Erlangung des ewigen Lebens zu besitzen vermeinten (V. 39a). In der That enthalten die Schriften diese Anweisung. Aber doch ist die Vorstellung der Juden, dass sie diese Schriftanweisung schon recht erfasst und so die Gewissheit der Erlangung des ewigen Lebens schon erlangt hätten, eine bloß vermeintliche und nicht eine richtige. Denn die Schrift bezeugt gerade die Wahrheit der göttlichen Sendung Jesu; die Juden aber wollen nicht zu ihm kommen, um im Anschlusse an ihn das ewige Leben zu erlangen (V. 39b und 40). So ist also ihr Erforschen der Schrift zum Zwecke der Heilserlangung ein bloß äusserliches, scheinbares. Denn die wirkliche Anweisung der Schrift zu diesem Zwecke verstehen sie nicht und befolgen sie nicht. Jesus giebt nun die Ursache an, weshalb sie sich trotz ihres Schriftstudiums nicht auf ihn hinweisen lassen und seine göttliche Sendung nicht anerkennen wollen: sie liegt in ihrem Mangel an wahrer Liebe zu Gott, in ihrem Trachten nach Anerkennung seitens der

Äusserung gebrachte Zeugnis als das Zeugnis einer zweiten Person, nämlich Gottes, seinem selbst gegebenen Zeugnis gegenüber gestellt hätte. Diese Härte fällt dann fort, wenn das von Jesus gemeinte Zeugnis Gottes das in der Schrift liegende Zeugnis ist; im Gegensatze hierzu ist dann natürlich das Selbstzeugnis Jesu nicht sein in Worten gegebenes Zeugnis über sich selbst, sofern es noch zu unterscheiden ist von dem in seinen Werken liegenden Zeugnisse, sondern sein Wortzeugnis über sich, sofern es durch seine in göttlichem Auftrage und in göttlicher Kraft vollbrachte Wirksamkeit unterstützt wird. Dass Jesus sich den Juden gegenüber auf das in der heiligen Schrift und in seinen eigenen Aussagen liegende Doppelzeugnis beruft, entspricht ganz der Art, wie er die Entstehung und Entwicklung des religiösen und messianischen Bewusstseins für sich selbst gewonnen hat, nämlich durch das Zusammenwirken der aus der alttestamentlichen Schrift zu ihm sprechenden Gottesoffenbarung und einer in seinem eigenen Innern sich bezeugenden Offenbarung.

Menschen statt nach Anerkennung seitens Gottes (V. 41—44). Dann aber nimmt er seinen Hauptgedanken wieder auf, dass er das Zeugnis der Schrift auf seiner Seite habe und dass dasselbe zur Verurteilung seiner Gegner gereiche: »meinet nicht, dass ich euch anklagen werde bei dem Vater; als euer Ankläger ist Mose da, auf den ihr eure Hoffnung gesetzt habt. Denn wenn ihr Mose glaubtet, so würdet ihr mir glauben; denn in betreff meiner hat er geschrieben. Wenn ihr aber seinen Schriften nicht glaubet, wie könnet ihr meinen Worten glauben?« (V. 45—47).

Auf welches Zeugnis der Schrift und speziell des Mose beruft sich Jesus hier? Meint er eine einzelne Weissagung, also etwa speziell das messianisch gedeutete Wort Dtn 18¹⁵ von dem zu erweckenden Propheten? Wir müssen nicht nur bedenken, dass das Zeugen und Schreiben des Mose von Jesu, welches Jesus als ein allgemeines hinstellt, dann in Wirklichkeit doch nur ein ganz vereinzelter wäre im Verhältnis zu dem grossen Bestande der mosaischen Gesetzeslehre; sondern namentlich auch, dass dieses Weissagungszeugnis garnicht direkt die göttliche Sendung Jesu beglaubigen konnte. Dass es sich auf einen zukünftigen Gottesgesandten beziehe, war auch von den Juden anerkannt; die Frage aber war, ob eben Jesus dieser gemeinte Gottesgesandte sei. Diese entscheidende Frage konnte durch die blosser Berufung auf das Weissagungswort selbst nicht beantwortet werden. Nur dann hatte die Berufung Jesu auf Mose einen rechten Sinn und eine wirkliche Beweiskraft, wenn er ein solches Zeugnis des Mose meinte, welches beglaubigen konnte, dass er, Jesus, in Wirklichkeit derjenige war, von dem die Weissagungsworte redeten, der Vermittler des vollendeten Heiles Gottes in der Endzeit. Wir müssen also diese Worte Jesu von V. 37 an als einen Ausdruck seines Bewusstseins verstehen, dass er selbst mit seiner Lehre und Wirksamkeit in einer inneren Übereinstimmung stehe mit der alttestamentlichen Gottesoffenbarung, die in dem mosaischen Gesetze und in den heiligen Schriften im allgemeinen zu erkennen sei. Er findet die deutlichen Spuren derselben Offenbarung, deren Träger er ist, in der alttestamentlichen Schrift, auch in dem mosaischen Gesetze. Er weiss, dass er seinerseits die Schrift nicht entstellt

und auflöst, sondern gerade allein richtig versteht und zur Geltung bringt. Die Juden sind es, die trotz ihres Schriftstudiums das rechte Verständnis der alttestamentlichen Offenbarung nicht gewonnen haben, weil sie nicht von rechter Liebe zu Gott beseelt sind. Worauf aber konnte sich — nach der Anschauung der johanneischen Reden — dieses Bewusstsein Jesu gründen, dass er das Zeugnis der heiligen Schrift und des mosaischen Gesetzes auf seiner Seite habe und mit seiner Lehre und Wirksamkeit der alttestamentlichen Gottesoffenbarung entspreche? Etwa auf die Thatsache der äusseren Übereinstimmung seiner Lehre mit dem ganzen geschichtlich gegebenen Bestande des alttestamentlichen Gesetzes und der alttestamentlichen religiösen Vorstellungen überhaupt? Gerade der Jesus der johanneischen Reden stellt doch der jüdischen Gottesanbetung in Jerusalem die rechte Gottesanbetung in Geist und Wahrheit, die an keinen bestimmten Ort gebunden sein werde, gegenüber! Der Grund jenes Bewusstseins muss in derselben Gewissheit liegend gedacht sein, gemäss welcher Jesus 2¹⁹ den neuen Tempel, den er aufzurichten sich anheischig macht, nicht als einen fremden, sondern als eine Erneuerung des bestehenden bezeichnet, d. h. in der Gewissheit, dass seine Lehre, auch wenn sie sich mit der ganzen äusseren Ausgestaltung der alttestamentlichen Offenbarung nicht decke, doch mit der inneren Idee derselben in Einklang stehe, mit der Idee, welche er auf Grund seiner selbsterfahrenen Offenbarung als die leitende, wahre Idee der alttestamentlichen Schrift, als die eigentliche Gottesoffenbarung in der Schrift erkannt hatte. D. h. wir finden eine rechte Erklärung dieser Worte Jesu in der Rede Joh 5 über sein Verhältnis zu der alttestamentlichen Schriftoffenbarung nur, wenn wir sie in demselben Sinne verstehen, in welchem wir den Ausspruch Mt 5¹⁷ verstehen mussten ¹⁾.

1) Schon aus der ausdrücklichen Anerkennung der alttestamentlichen Gottesoffenbarung an diesen Stellen Joh 4²² und 5^{37ff.} (vgl. 10³⁵) folgt, dass die Worte 10⁸: »alle, welche vor mir gekommen sind, sind Diebe und Räuber; aber die Schafe haben nicht auf sie gehört«, nicht den Sinn einer schroffen, gnostischen Verwerfung aller vor Jesus aufgetretenen Lehrer und vorgeblichen Offenbarungsträger haben können. Andererseits wird die gewöhnliche Deutung auf die pharisäischen Volks-

Die Beurteilung des Verhältnisses der Lehre Jesu zu der alttestamentlichen Gottesoffenbarung in den Reden des vierten Evangeliums ist von demselben Geiste getragen, welcher die Beurteilung dieses Verhältnisses in den synoptischen Reden Jesu beherrscht. Es liegt keine Nachahmung der synoptischen Ausdrücke vor, wohl aber eine Übereinstimmung in der Grundanschauung. Wo in der nachapostolischen Zeit finden wir sonst ein solches Verständnis für diese grossartige Grundanschauung Jesu? und in Zusammenhang mit welcher uns sonst bekannten Beurteilung und Verwertung des AT.'s im nachapostolischen Christentum sollen wir diese Beurteilung in den johanneischen

fürher, die Jesus vorgefunden habe, dem Wortlaute nicht gerecht, der ganz im allgemeinen von allen vor Jesus Gekommenen, und nicht nur von denen der jüngsten Vergangenheit redet. Zu den Lehrern des Volkes, die Jesus vorfand, würde doch auch der Täufer mitgehört haben. Der gemeinsame Fehler dieser Deutungen liegt in der Voraussetzung, dass die vor Jesus Gekommenen auf die früheren Lehrer und Leiter des Volkes zu beziehen seien. Diese Voraussetzung ist eine Folge der irrigen Vorstellung, dass in Joh 10:1–16 eine einzige, nur etwas inkonsequent durchgeführte allegorische Erörterung Jesu über sein Verhältnis zur Gemeinde und zu anderen Gemeindeleitern vorliege. Wenn man dagegen in V. 1–5 mit den erklärenden Zusätzen V. 7–9 und in V. 10 ff. zwei selbständige, einander ergänzende Gleichnisse erkennt und den Sinn des ersten Gleichnisses gemäss der in V. 7 und 9 gegebenen Erklärung darin findet, dass sich Jesus zu dem Heile, das die Menschen gewinnen wollen, ebenso verhält, wie eine Hürdenthüre zu den Schafen, zu denen sie den alleinigen erfolgreichen Eingang bietet (vgl. die Anm. S. 122 f.): so ergibt sich, dass der Ausspruch V. 8 ein Verwerfungs-urteil nicht über die früheren Lehrer und Leiter des Volkes, sondern über alle diejenigen enthält, welche sich vor Jesus des messianischen Heiles haben bemächtigen wollen. Das Wort hat also seine spezielle Beziehung auf Pseudomessiasse und deren Anhänger. Ihnen stellt sich Jesus gegenüber mit dem Bewusstsein, der alleinige Vermittler des Zugangs zum Heile zu sein. Während die Schlussworte: »aber die Schafe haben nicht auf sie gehört« bei der Beziehung auf die früheren Lehrer und Leiter des Volkes keine Wahrheit hätten, da diese doch gerade mannigfach einen grossen Einfluss und Anhang gewonnen hatten, sind sie bei unserer Erklärung ganz verständlich. Denn hier bedeuten die Schafe eben nicht die Gemeinde, sondern das Heil, in dessen Besitz man ohne die Vermittlung Jesu nicht gelangt.

Reden Jesu erklären, wenn wir nicht sagen wollen, dass es der Geist des geschichtlichen Jesus selbst ist, der uns aus den Aufzeichnungen seines Jüngers hier entgegenklingt?

Kap. 3. Das ewige Leben im Reiche Gottes¹⁾.

1. Aus der Erkenntnis des Vaterseins Gottes schöpfte Jesus die Gewissheit, dass Gott bereit sei, seine Heilsgüter den danach Verlangenden zu verleihen (Mt 7¹¹. Lc 11¹³). Da das „Reich Gottes“ für ihn den von Gott verheissenen idealen Heilszustand der Endzeit bedeutete, ergab sich ihm aus seiner Gottesanschauung die zuversichtliche Frohbotschaft, dass das »Reich Gottes« jetzt bevorstehe (Mc 1^{14f.}). »Fürchte dich nicht, du kleine Herde, denn es hat eurem Vater gefallen, euch das Reich zu geben« (Lc 12³¹)²⁾.

1) Über die Idee des Reiches Gottes bei Jesus vgl. besonders: O. Schmoller, die Lehre vom R. G. im NT., 1891, S. 19—175; E. Issel, die Lehre vom R. G. im NT., 1891, S. 38—180; J. Weiss a. a. O.; W. Bousset S. 78—104; G. Schnedermann a. a. O.; E. Haupt, zum Verständnis der eschatologischen Aussagen Jesu in d. syn. Evv., 1894, S. 40—65; A. Titius a. a. O.; W. Lütgert, das R. G. nach d. syn. Evv. 1895; F. Krop, la pensée de Jésus sur le royaume de Dieu, Paris 1897; H. Holtzmann I, Kap. I, 4, (S. 188—234); A. Klöpper, ZWTh 1897, S. 355—410; G. Dalman I S. 75—113; A. Hering, ZThK 1899, S. 472—497; E. Ménégoz, le salut d'après l'enseignement de Jésus-Chr., 1899 (auch in: le fidéisme, 1900, p. 386 ss.); F. Barth, S. 32—67.

2) Statt der bei Mc. und Lc. durchgängigen Bezeichnung βασιλεία τοῦ Θεοῦ hat Mt. fast überall (ausgenommen 633. 1228. 1924. 2131. 43) βασιλεία τῶν οὐρανῶν. Aus Gründen der Quellenkritik halte ich diesen Ausdruck für sekundär. Denn da Lc. nicht blos, wo er dem Mc. folgt, sondern auch wo er die Logiaquelle wiedergibt, nur βασιλ. τ. Θεοῦ hat und da andererseits Mt. nicht nur in den Logiastücken, sondern auch bei der Wiedergabe des Mc. den Ausdruck βασιλ. τ. οὐρανῶν bietet, ist zu schliessen, dass nicht die Logiaquelle diesen letzteren Ausdruck gab, sondern dass Mt. ihn hier ebenso wie beim Marcustexte seinerseits eingesetzt hat. Übrigens bedeutet der Ausdruck βασιλ. τῶν οὐρανῶν nichts anderes wie der Ausdruck βασιλ. τ. Θεοῦ, wie Schürer, JprTh 1876, S. 171 ff. (vgl. auch ThLz 1883, S. 581) und Dalman I S. 75 ff. entscheidend nachgewiesen haben. »Der Himmel« ist eine bei den Juden

Jesus nahm den Begriff »Reich Gottes« aus dem religiösen Sprachgebrauch des AT.'s und des Judentums auf und knüpfte mit ihm an vorhandene Anschauungen und Hoffnungen seines Volkes an¹⁾. Gott herrscht nach alttestamentlicher und jüdischer Anschauung als König speziell über das Volk Israel (Ex 15¹⁸. Dtn 33⁵. I Sam 8⁷. 12¹². Jes 33²². 41²². 43¹⁵. 44⁶. Ps 10¹⁶. 24^{7—10}. u. ö.; Ps Sal 17^{1.46}). Er ist, wie besonders in der späteren Zeit betont wird, auch Herrscher über die ganze Welt und alle Weltreiche (Ps 103¹⁹. 145^{11—13}. Dan 4^{14. 22. 29. 5²¹}. Jdt 9¹². II Mak 7⁹. 13⁴. Hen 94. 84²). Aber freilich ist seine Königsherrschaft in der Gegenwart noch nicht zu voller Auswirkung und Erscheinung gekommen. Ihr steht gegenüber die Herrschaft der Weltmächte, die sich gegen Gott auflehnen und auch in Israel die Verwirklichung des von ihm für sein Volk gewollten Heilszustandes hemmen (Ps 44. 74. 94. Ps Sal 17^{5—14}). Allein die Frommen hegen die Zuversicht, dass Gottes Königsherrschaft in der Zukunft zur vollen Erscheinung gelangen wird, wenn er in den Weltverlauf wunderbar eingreifen, die feindlichen Mächte besiegen und an seinem Volke seine Verheissungen erfüllen wird (Ps 96. Jes 24²³. 52⁷. Ob 21. Zph 3¹⁵. Sach 14⁹. Dan 7²⁷. Orac. Sibyll. III 47—50. 767—783). Sofern daran gedacht wird, dass nicht nur die heidnischen Weltmächte, sondern auch überweltliche böse Mächte als Feinde Gottes sich dem Heilsvollzuge Gottes an seinem Volke widersetzen, wird die Aufrichtung der dereinstigen Gottesherrschaft als auf einem

zur Zeit Jesu beliebte metonymische Bezeichnung für Gott selbst. Die »Herrschaft des Himmels« ist nicht eine im Himmel verwirklichte Herrschaft, sondern eine vom Himmel d. i. von Gott hergestellte und ausgeführte Herrschaft. Auch Jesus selbst hätte den Ausdruck »Himmelsherrschaft« in diesem Sinne gebrauchen können (vgl. seine Ausdrucksweise Mc 11³⁰. Lc 15^{18. 21}; dazu Dalman I S. 178 ff.). Aber die uns gewordene Überlieferung zeugt mehr dafür, dass er den Ausdruck »Gottesherrschaft« anwandte. Auch Paulus und die übrigen neutest. Schriftsteller haben nur den Ausdruck βασιλ. τ. θεοῦ.

1) Über die alttestamentliche und jüdische Verwendung des Begriffs vgl. Schürer a. a. O. S. 175 ff.; Cremer, bibl.-theol. Wörterbuch der neut. Gräcität u. d. W. βασιλεία; Dalman I S. 79 ff.; J. Weiss² S. 1—35.

Siege auch über diese satanischen Mächte beruhend betrachtet (Jes 24²¹. Assumptio Mosis 10¹)¹⁾.

Jesus brauchte den Begriff »Reich Gottes« nicht zur Bezeichnung jener schon prinzipiell bestehenden Herrschaft Gottes über Israel und über alle Völker, sondern zur Bezeichnung dieses bisher noch nicht verwirklichten, aber erhofften idealen Zustandes der vollkommenen Gottesherrschaft²⁾. Wenn er das Kommen des Reiches Gottes predigte, so meinte er, dass die ideale Heilszeit, welche die alttestamentlichen Propheten verkündigt hatten und auf welche sich die Hoffnungen des jüdischen Volkes ununterbrochen richteten, jetzt eintrete. In diesem Sinne wurde sein Gebrauch des Begriffes »Reich Gottes« auch von seinen Zeitgenossen verstanden (vgl. die an ihn gerichteten Fragen Lc 14¹⁵. 17²⁰). Damit freilich, dass er in diesem allgemeinsten Verständnis des Begriffes mit seinen jüdischen Hörern übereinstimmte, ist noch nichts darüber ausgemacht, ob auch seine genaueren Vorstellungen von der Art des Reiches Gottes dieselben waren, wie die seiner Hörer. Es waren ja weder die im AT. vorliegenden Verheissungen von dem zukünftigen Heilszustande ganz einheitlicher Art, noch auch hatten die eschatologischen Hoffnungen des Judentums zur Zeit Jesu überall einen und denselben Inhalt und Charakter (vgl. oben S. 67 ff.). Schon hierdurch war es bedingt, dass Jesus, wenn er gewisse Elemente der überlieferten Hoffnungen in seinen Begriff vom Reiche Gottes aufnahm, eben damit gewisse andere Elemente

1) Dieses Moment hat besonders J. Weiss² S. 14. 26 ff. hervorgehoben.

2) Ich betrachte es als Ergebnis der neueren Untersuchungen über den Begriff der βασιλεία τοῦ Θεοῦ, dass in ihm nicht das Begriffsmoment des Reiches oder Bereiches, in dem Gott König ist, oder der Gemeinschaft, über die er herrscht, sondern das der Herrschaft, die Gott ausübt, vorwiegend und massgebend ist (vgl. besonders J. Weiss² S. 2 ff.; Dalman I S. 77 ff. 109 ff.). Das »Reich Gottes« ist der Zustand, in dem sich Gottés Herrschaft vollkommen verwirklicht. Und zwar ist diese Herrschaft in erster Linie als auf das Heil seines Volkes ab Zweckend gedacht, so dass das »Reich Gottes« der vollendete Heilszustand ist. Es ist mit diesem Begriffe, wenigstens zunächst und direkt, nicht sowohl eine Aufgabe, als vielmehr ein Gut für die Menschen bezeichnet (vgl. bes. Schmoller S. 21 ff.).

ausliess, die doch auch zur Überlieferung gehörten und von Vielen im jüdischen Volke für besonders wichtig erachtet wurden. Aber auch abgesehen hiervon wusste er gemäss seiner allgemeinen Stellung zur alttestamentlichen Gottesoffenbarung das Recht seiner Botschaft vom Kommen des verheissenen Heilszustandes nicht abhängig davon, ob auch wirklich der buchstäbliche Bestand der alttestamentlichen Verheissungen oder gar der traditionellen jüdischen Erwartungen genau erfüllt werde. Er sah auf die religiöse Grundidee der Verheissungen. Indem er diese Grundidee als wahr erkannte und gewiss war, dass der jetzt von ihm als bevorstehend verkündigte Heilszustand nicht hinter jener Grundidee zurückbleibe, sondern sie vielmehr in noch höherem Sinne zur Verwirklichung bringe, als es die Propheten geahnt und ausgedrückt hatten, wusste er sich auch berechtigt zu der Behauptung, der Heilszustand, der jetzt komme, sei das verheissene und erwartete »Reich Gottes«. Für seine jüdischen Hörer war es durch die Anwendung dieses Begriffes gleich klar, dass seine Predigt die Erfüllung jener altüberlieferten Hoffnungen betraf. In welchem besonderen Sinne er aber diese Erfüllung verstand, das musste sich erst aus der weiteren Ausführung seiner Verkündigung ergeben.

2. Wir stellen vorerst die Frage zurück, ob und in welchem Sinne Jesus davon geredet hat, dass das Reich Gottes schon in der Gegenwart während seines irdischen Wirkens einen Bestand gwonnen habe. Jedenfalls sprach er von dem Reiche Gottes häufig als von einem zukünftigen Zustande, der in einem der gegenwärtigen Weltperiode folgenden neuen Aeon (Mc 10³⁰; vgl. Mt 12³². Lc 20^{34f.}) verwirklicht werde (Mc 9^{1. 47. 14²⁵}. Mt 5³. Lc 6²⁰. Mt 25³⁴. Lc 13^{28f. 22^{29f.}}). Er dachte den Eintritt dieses neuen Aeons als nahe bevorstehend, und betrachtete sich selbst — sofern er seinen baldigen Tod voraussah, sich als den in himmlischer Herrlichkeit Wiederkehrenden — als das Organ Gottes bei der Aufrichtung des dann »in Macht« kommenden Reiches Gottes (Mc 8^{38. 91}).

Das Heilsgut dieses zukünftigen Heilszustandes ist das »ewige Leben« (Mc 10³⁰), »das Leben« schlechthin (Mc 9^{43. 45}. Mt 7¹⁴). Die Ausdrücke: »in das Leben eingehen« und »in

das Reich Gottes eingehen« konnten für Jesus gleichbedeutend sein (Mc 9^{43. 45. 47.} 10^{17. 23}).

Weil Jesus den baldigen Eintritt des neuen Aeons voraussetzte, rechnete er für die Mehrzahl seiner Jünger nicht darauf, dass sie durch den Tod hindurch ins ewige Leben eingehen würden. Er nahm an, dass sie als noch auf Erden lebende plötzlich von dem Tage des Anbruchs der neuen Zeit, dem Tage seiner Wiederkunft, überrascht werden würden (Mc 13^{33—37.} Mt 24^{27—25}^{13.} Lc 12^{35—46.} 17^{24—32}). Allein er meinte keineswegs, dass die vor diesem Eintritte des Reiches Gottes Sterbenden als solche der Teilnahme an dem zukünftigen Heilszustande verlustig gingen. Die gestorbenen Frommen gelangen nicht nur gleich nach dem Tode in der Scheol in einen seligen Zustand, der sie für alle irdischen Leiden tröstet und entschädigt (Lc 16^{22—25}; vgl. 23⁴³); sondern sie werden dereinst auch, gemeinsam mit den Frommen der Vorzeit (Mt 8^{11.} Lc 13²⁸), aus der Scheol auferstehen, um an dem Heile des Reiches Gottes teilzunehmen. Eben deswegen brauchen seine Jünger auch den gewaltsamen Tod nicht zu fürchten (Mt 10^{28.} Lc 12⁴). Gerade wer um Jesu und des Evangeliums willen sein irdisches Leben verliert, wird das zukünftige, eigentliche Leben finden (Mc 8^{35.} 13^{12f.} Mt 10^{39.} Lc 17³³).

In dieser Erwartung, dass die gestorbenen Frommen zur Teilnahme am Heilszustande der Endzeit aus dem Tode auferstehen würden, stimmte Jesus mit der Mehrzahl der Juden seiner Zeit zusammen (vgl. oben S. 78ff.). Deshalb brauchte er in der Regel diese Erwartung nicht genauer zu erklären und zu begründen. Um so wertvoller ist es, dass uns sein Gespräch mit Sadducäern aufbewahrt ist, in welchem er diesen Gegnern der Auferstehungshoffnung gegenüber seine Gründe für diese Hoffnung dargelegt hat (Mc 12^{18ff.}). Als ihm Sadducäer, um ihn mit seiner Vorstellung von der Auferstehung der Frommen aus dem Tode zu absurden Konsequenzen zu führen, die Frage vorlegten, wie in dem Falle, dass eine Frau auf Erden einer mosaischen Forderung zufolge sieben Brüder nach einander zu Gatten gehabt habe, die eheliche Zugehörigkeit dieser Frau im Auferstehungsleben zu denken sei, antwortete er: »irret ihr nicht deswegen, weil ihr nicht die Schrift und nicht die Macht

Gottes kennet? Denn wenn sie von den Toten auferstehen, freien sie weder noch lassen sie sich freien, sondern sind wie Engel in dem Himmel. In betreff der Toten aber, dass sie auferstehen: habt ihr nicht gelesen im Buche Mosis, beim Dornbusch, wie Gott zu ihm sprach: ich bin der Gott Abrahams und der Gott Isaaks und der Gott Jakobs? Nicht ist Gott ein Gott von Toten, sondern von Lebendigen! Ihr irret sehr!« (V. 24—27). Gegenüber der spitzfindig erdachten Schwierigkeit, aus der jene Sadducäer die Unmöglichkeit der Auferstehung folgerten, verweist Jesus auf die Macht Gottes, welche für die Auferstehenden eine ganz neue, dem irdischen Leben unvergleichbare Lebensform herstellen werde. Der Grund des Irrtums bei jenen Leugnern der Auferstehung liege darin, dass sie wegen der Beschränktheit ihrer Vorstellung von der Macht Gottes voraussetzten, das zukünftige neue Leben könne wieder nur ein solches sinnliches Leben sein, mit allen durch die Sinnlichkeit bedingten Trieben und Gemeinschaftsformen, wie das gegenwärtige irdische. In Wirklichkeit werde es ein ganz andersartiges, engelgleiches Leben sein. Sofern aber der Hinweis auf die Macht Gottes zur Herstellung eines solchen andersartigen Lebens doch immer nur die Möglichkeit begründet, dass die Frommen von Gott aus dem Tode auferweckt werden, fügt Jesus zur Begründung der Gewissheit solcher Auferweckung noch etwas Weiteres hinzu. Er verweist die Fragenden auf ein Gotteswort aus eben jenem »Buche Mosis«, aus dessen gesetzlicher Forderung sie ihre Einwendung gegen die Auferstehung abgeleitet hatten. In dem Worte Gottes an Mose: »ich bin der Gott Abrahams und der Gott Isaaks und der Gott Jakobs« findet er einen tieferen Sinn als den, dass Gott sich dem Mose als denselben habe bezeichnen wollen, welcher vor einigen hundert Jahren sich den Erzvätern als Gott erwiesen habe und von ihnen als Gott verehrt sei. Wenn Gott sein Verhältnis zu diesen Erzvätern feierlich betont, um sich dadurch dem Mose gegenüber als das zu bezeichnen, was er ist, nicht nur als das, was er war, so muss er dieses Verhältnis als ein nicht bloß vergangenes, sondern noch fortbestehendes gemeint haben. Gott aber ist nicht ein Gott von Toten, sondern von Lebendigen. Wenn er also seine fortdauernde Gemeinschaft

mit diesen Erzvätern bezeugt, so müssen dieselben sich trotz ihres Gestorbenseins in einer der Gemeinschaft mit Gott entsprechenden Lebenszustände befinden.

Hinsichtlich dieser Argumentation Jesu ist zweierlei zu berücksichtigen. Erstens ist das, was durch sie bewiesen werden soll, nicht überhaupt die Fortexistenz nach dem Tode, die ja auch von den Sadducäern nicht bestritten wurde, sondern die Auferstehung aus der Scheol zur Teilnahme an dem seligen Leben in der messianischen Heilszeit. Zweitens ist das »Leben« welches für die Frommen aus ihrer Gemeinschaft mit Gott folgt, doch nicht direkt das Auferstehungsleben, da ja auch die auf Erden befindlichen Frommen schon ein solches »Leben« haben, wie es mit der Zugehörigkeit zu Gott begrifflich notwendig verbunden ist. Wir dürfen also aus den Worten Jesu nicht schliessen, dass Jesus die Patriarchen schon gleich nach ihrem Tode zu einem himmlischen Auferstehungsleben bei Gott erhoben gedacht habe, was ja auch zu der in der Erzählung vom reichen Mann und armen Lazarus dargebotenen Vorstellung Jesu von dem Aufenthalte Abrahams und der gestorbenen Frommen bei ihm im Hades (Lc 16^{23ff.}) nicht passen würde. Andererseits müssen wir folgern, dass Jesus auch den Zustand der gestorbenen Frommen im Hades als einen Zustand der Gemeinschaft mit Gott gedacht hat, als einen Zustand solchen Lebens, welches ebenso, wie das von den Frommen auf Erden in der Gemeinschaft mit Gott geführte Leben die Keime eines ewigen Lebens in sich trägt und deshalb auch mit innerer Notwendigkeit endlich zur Teilnahme an dem vollendeten Heilsleben im Reiche Gottes hinführt. Ohne Zweifel hat Jesus bei seiner Verwertung des Spruches Ex 36 die hier bezeichnete religiöse Zugehörigkeit der Patriarchen zu Gott in einem noch tieferen Sinne verstanden, als in welchem sie in dem Schriftworte gemeint war. Um so charakteristischer ist diese Verwertung der alttestamentlichen Stelle für die Anschauung Jesu, die ihm so selbstverständlich war, dass er sie eben deshalb auch in jenem alttestamentlichen Gottesworte ausgedrückt fand. Für ihn galt die Gewissheit, dass die Gemeinschaft mit Gott lebenbringend sei. Wer wahrhaft zu Gott gehört, so dass Gott ihn als den Seinen betrachtet, der kann nicht einem wirklichen Tode anheim-

fallen. Er behält das Leben auch trotz des irdischen Todes und trotz des Hades und muss wegen dieses Lebens in der Gemeinschaft mit Gott endlich auch aus dem Hades auferstehen.

3. Von welcher Art dachte Jesus den Zustand des »ewigen Lebens« im Reiche Gottes? Der Nachdruck ist nicht auf die Frage nach dem Schauplatze des zukünftigen Reiches zu legen: ob er auf der Erde oder im Himmel sein wird. Denn auf diese Frage geben die uns überlieferten Aussagen Jesu keine deutliche Antwort. Dass der matthäische Ausdruck »Reich der Himmel« nicht ein Reich bezeichnet, das seinen Bestand im Himmel haben wird, wurde oben (S. 209f. Anm.) bereits bemerkt. Auch darin, dass Jesus das zukünftige Heil wiederholt als einen Schatz »im Himmel« bezeichnet oder als einen Lohn, den die Frommen »bei ihrem Vater im Himmel« haben (Mt 5¹². 6^{1. 20}. Lc 6^{23. 12³³}. Mc 10²¹), ist nicht ausgedrückt, dass die dereinstige Verwirklichung dieses Heils im Himmel liegen wird. Diese Ausdrucksweise bedeutet nur, dass Gott das Heil für die Frommen bewahrt oder bestimmt¹⁾, um es ihnen, wenn der neue Aeon anbricht, zu eigen zu geben. Es kommt aber auch auf die Frage nach dem Orte nichts an. Denn sofern bei dem Anbruche der neuen Zeit eine Neuordnung aller Dinge stattfinden wird, ist auch an eine solche Neuschöpfung der Erde gedacht, dass der wesentliche Unterschied der Erde und des Lebens auf ihr von dem Himmel und dem himmlischen Sein wegfällt²⁾. Es handelt sich also nur um die Frage nach der Art des zukünftigen Heilszustandes: wird derselbe seiner Art nach dem gegenwärtigen irdischen Leben wesentlich gleich sein, wird er denen,

1) Die Ausdrucksweise lautet so, als wäre der Schatz oder Lohn im Himmel schon gegenwärtig vorhanden (vgl. auch Mt 25³⁴. Kol 1⁵. 1 Pt 1⁴). Ob nun an seine wirkliche Präexistenz gedacht ist, oder ob die Ausdrucksweise nur den Gedanken umschreibt, dass die zukünftigen Heilsgüter von Gott für die Frommen bestimmt sind, muss wohl dahingestellt bleiben (vgl. Dalman I S. 104—108. 169). Jedenfalls kommt es Jesu immer nur auf diesen letzteren Gedanken an. Indem er von diesen Gütern wie von schon vorhandenen redet, erscheint ihre dereinstige Verleihung nicht mehr als eine problematische, bloß mögliche, sondern absolut gewisse.

2) Vgl. Bousset S. 81; Titius I S. 25.

die an ihm teilnehmen, sinnliche Genüsse, äussere Macht und politische Herrschaft bieten, — oder wird er von einer ganz anderen, höheren Art sein, dem himmlischen Leben gleichartig, überirdische Güter darbietend?

Dafür, dass Jesus diesen Heilszustand seiner Art nach als einen irdisch-sinnlichen vorgestellt habe, scheinen die Stellen zu zeugen, in denen er von einem zu Tische Liegen, Essen und Trinken im Reiche Gottes redet (Mt 8¹¹. Lc 13²⁹. 22³⁰. Mc 14²⁵). Wenn ein sinnliches Geniessen von Speise und Trank in jenem Zustande stattfindet, muss er dann nicht im ganzen ein irdischartiger, sinnlicher sein? Ohne Zweifel erwartete doch auch die grosse Masse der damaligen Judenschaft das messianische Reich als ein irdisches Reich mit äusserer Macht und Herrlichkeit und mit sinnlich empfindbaren und geniessbaren Gütern. Und ebenso dachte die Mehrzahl der Christen im apostolischen und nachapostolischen Zeitalter den mit der Parusie anbrechenden Heilszustand in chiliastischem Sinne als ein irdisches Herrlichkeitsreich Christi und der Seinen. Muss man nicht annehmen, dass auch Jesus selbst, der doch den als bevorstehend verkündigten Heilszustand mit dem überlieferten Titel »Reich Gottes« bezeichnete und dadurch alle die Vorstellungen und Hoffnungen anregte, welche seine Volksgenossen mit diesem Titel verbanden, das Reich als einen wesentlich irdischen Herrlichkeits- und Glückzustand dachte? ¹⁾

Dieser Annahme steht doch entgegen die eine bestimmte Aussage Jesu an die Sadducäer: »wenn sie von den Toten auferstehen, freien sie weder noch lassen sie sich freien, sondern sind wie die Engel im Himmel« (Mc 12²⁵). Soll man betonen, dass Jesus hier nur speziell den Geschlechtsverkehr von dem Auferstehungszustande ausschliesse, weil sich die selige Menschheit eben nicht weiter fortpflanzen werde; dass er in allen übrigen Beziehungen aber doch das Auferstehungsleben als einen Zustand irdischer Art mit irdisch-sinnlichen Bethätigungen und Genüssen vorgestellt haben könne? Bei dieser Auffassung würde man der Bedeutung, welche der Ausspruch Jesu seinem Zu-

1) Vgl. besonders J. Weiss ²S. 115—125; E. Ménégoz a. a. O. S. 5f.; P. Wernle, Anfänge unserer Rel. S. 35 f.

sammenhänge nach hat, nicht gerecht werden. Jesus will die völlige Verschiedenartigkeit des Auferstehungszustandes von dem gegenwärtigen irdischen Leben hervorheben. Deshalb beruft er sich auf die Macht Gottes (V. 24), die dafür bürgt, dass ein Leben von so ganz anderer Art möglich ist, auch wenn die Menschen es sich nicht vorstellen können. Er meint, dass in diesem andersartigen Leben die sinnlichen Triebe und Bedürfnisse des gegenwärtigen Erdenlebens überhaupt fehlen werden. Dass die Auferstandenen nicht freien noch sich freien lassen, ist nur das durch die Frage der Sadducäer veranlasste einzelne Beispiel für die allgemeine Thatsache, dass sie dann überhaupt keine auf sinnlichen Genuss gerichteten sinnlichen Triebe empfinden und befriedigen werden. Sie werden sein wie die Engel im Himmel, d. h. ihr Leben wird seiner Art nach ein solches himmlisches sein, wie es die Engel führen. Bei der Voraussetzung der Sadducäer, dass das Auferstehungsleben im wesentlichen eine Erneuerung des irdisch-sinnlichen Lebens sein werde, liessen sich mit Leichtigkeit auch noch weitere Fälle nach Analogie des von den Sadducäern Jesu vorgelegten Falles erdenken, wo dieses Wiederaufstehen zu Absurditäten in den Besitzverhältnissen und im Gemeinschaftsleben führen würde. Aber ohne Zweifel hätte Jesus alle aus solchen Fällen hergenommenen Einwände einfach zurückgewiesen mit der analogen Antwort: »wenn sie von den Toten auferstehen, besitzen sie weder Äcker noch Weinberge, kaufen sie nicht noch verkaufen sie, leiden sie nicht Hunger noch Durst u. s. w.« Er theilte nicht jene Voraussetzung, in der die Sadducäer mit den Pharisäern übereinstimmten, dass das vollendete messianische Reich seiner Art nach irdisch sein werde, nur eben auf einer wunderbaren Neuordnung der irdischen Verhältnisse beruhend und eine wunderbare Fülle von irdischem Glück für die Beteiligten bietend. Er dachte das »ewige Leben« im vollendeten Reiche Gottes vielmehr als ein von dem gegenwärtigen irdischen Leben ganz verschiedenartiges, engelgleiches, himmlisches. Die Thatsache, dass nachmals die Christenheit das kommende Reich Christi wieder als ein wesentlich irdisches vorstellte, kann schlechterdings nicht beweisen, dass Jesus selbst nicht über diese Vorstellung hinausgegangen war. Die Christenheit der apostolischen und

nachapostolischen Zeit hat sich auch in anderen Beziehungen nicht auf der von Jesus gewonnenen Höhe der religiösen Anschauung zu erhalten vermocht.

Wie sind dann aber jene Aussagen Jesu vom zu Tische Liegen, Essen und Trinken im zukünftigen Reiche Gottes zu verstehen? Jesus hat diese Ausdrücke, deren Anwendung zur Bezeichnung des Heilsgenusses im messianischen Zustande dem Judentum geläufig war¹⁾, aufgenommen, weil auch er den zukünftigen Zustand als einen Zustand der Freude und Seligkeit, und zwar gemeinsamer Freude und Seligkeit dachte. Er wollte mit diesen Ausdrücken aber auch nur diesen gemeinsamen Seligkeitsgenuss im allgemeinen bezeichnen, nicht speziell eine sinnliche Art und Weise des Genusses. Insofern hatten also diese Ausdrücke in seinem Munde eine andere Bedeutung als in dem seiner jüdischen Zeitgenossen, die sie von einem Essen und Trinken im eigentlichsten, grobsinnlichen Sinne verstanden. Freilich hat ohne Zweifel auch Jesus die Genossen des zukünftigen Reiches Gottes mit einem Körper bekleidet gedacht, gerade so wie die Juden die Engel im Himmel als himmlische Körperwesen vorstellten. Aber daraus darf man nicht folgern, dass er für diese verklärten Körper auch wieder körperliche Funktionen und Genüsse nach Analogie der irdischen angenommen haben müsse. Er stellte überhaupt keine Spekulationen über die Art jenes Seligkeitsgenusses an. Das gehört mit zu seiner eigentümlichen Grösse, dass er nicht die Formen des ewigen Lebens und die Art der seligen Freuden in ihm mit seiner Phantasie näher auszugestalten versuchte und solche Phantasiegebilde seinen Hörern als wesentliche Bestandteile seines Evangeliums darbot. Er liess sich genügen an der Gewissheit, dass Gott in seiner Macht (Mc 12²⁴) instande sei, für die Seinen ein neues Leben in vollendeter Seligkeit herzustellen.

Eine Probe darauf, dass er das zukünftige Reich nicht in solcher irdischen Art und Form dachte, wie seine jüdischen Zeitgenossen, liegt auch darin, dass er dieses Reich und seine

1) Vgl. Dalman I S. 96ff.

Genossen nicht irgendwie in ein Verhältnis zu anderen irdischen Reichen setzte. Mit der jüdischen Vorstellung von dem auf der Erde zu errichtenden und seiner Art nach irdischen messianischen Reiche hing der Gedanke an ein solches Verhältnis zu anderen Reichen unlösbar zusammen. Es sollten auch in dem neuen Aeon neben dem Volke Gottes die übrigen Völker fortbestehen, nur eben in völlig veränderter Stellung: Israel sollte dann die Oberherrschaft führen, die Weltmächte aber, die bis dahin Israel unterdrückt hielten, sollten gedemüthigt und Israel unterworfen sein. Dieselbe Vorstellung von politischer Macht und Vorherrschaft über die anderen Völker gehörte auch zu der altchristlichen chiliastischen Anschauung von dem bei der Parusie kommenden irdischen Reiche Christi. Jesus selbst dagegen weiss nichts von solchem politischen Charakter des zukünftigen Gottesreiches. Die Versuchung, die auch an ihn herangetreten war, dass er, wenn er der Messias sein wolle, auch eine Herrschaft über alle Reiche der Welt erstreben müsse, hatte er von vornherein und prinzipiell abgewiesen (Mt 4⁸⁻¹⁰. Lc 4⁵⁻⁸), nicht etwa nur in dem Sinne, dass er von sich aus keine politischen Mittel anwenden, keine politischen Kämpfe führen wollte, um die Beherrschung der Weltmächte herbeizuführen, vielmehr die Herstellung dieser Weltherrschaft Gott überlassen müsse, sondern in dem Sinne, dass er die Weltherrschaft überhaupt vom Ideale des kommenden Gottesreiches ausschloss. Denn er erkannte, dass die Ausübung von Herrschaft und Gewalt über Andere gerade das Gegenteil wäre von dem liebevollen Dienen, wie es den Kindern des himmlischen Vaters entspricht (Mc 10⁴²⁻⁴⁵. Mt 5⁴⁴⁻⁴⁸). Die Aufrichtung einer Herrschaft über die Weltreiche würde nicht eine wahrhafte Verwirklichung der Herrschaft Gottes sein, sondern im Dienste des Teufels stehen. Jesus dachte überhaupt nicht an einen Fortbestand von irdischen Reichen neben dem zukünftigen Gottesreiche; und damit fiel die Voraussetzung für die Ausübung politischer Funktionen in diesem Gottesreiche dahin. Wenn der neue Aeon anbricht, so tritt das Endgericht auch für die Völker ein. Es handelt sich dann auch für sie nur um die Alternative, entweder ins ewige Leben des Reiches Gottes zu-

gelassen zu werden oder dem ewigen Untergang in der Gehenna anheimzufallen (Mt 25^{31—46})¹⁾.

Weil Jesus das ewige Leben im zukünftigen Reiche Gottes der Art nach als ein übersinnliches, himmlisches auffasste, konnte er in ihm auch unmittelbar das letzte Heilsziel der einzelnen Menschen anschauen. Wir bemerkten oben (S. 80f.), wie im Judentum die auf zukünftige Vergeltung und zukünftiges Heil für die einzelnen Menschen gerichteten religiösen Bedürfnisse und Forderungen nicht mehr ganz gedeckt wurden durch die auf das messianische Reich gerichtete Nationalhoffnung Israels und deshalb, wenigstens zum Teil, eine von der Verwirklichung dieser Reichshoffnung noch unabhängige, über sie hinausgehende Befriedigung suchten. Das war bei Jesus nicht der Fall. Für ihn lagen nicht, wie für den jüdischen und christlichen Chiliasmus, das universale Weltgericht und die definitive Beseligung der Frommen erst jenseits der kommenden Periode des Reiches Gottes. Er dachte die Seligkeit dieses Reiches als eine so vollendete und ewige, dass für ihn die Entscheidung darüber, ob die einzelnen Menschen an diesem Heilszustande teilnehmen werden oder nicht, das eigentliche definitive Gericht bedeutete.

1) J. Weiss ²S. 121ff. findet in dem Spruche Mt 54(5): *μακάριοι οἱ πρᾶεῖς, ὅτι αὐτοὶ κληρονομήσουσιν τὴν γῆν* einen Hauptbeleg dafür, dass nach Jesu Vorstellung in der neuen Weltordnung das Land Israel der Gemeinde der Erwählten zum territorialen Besitz gegeben werde. Ich kann diesen Spruch nicht als einen wohlbezeugten Ausspruch Jesu anerkennen, weil er in den Makarismen des Lc. keine Parallele hat und zu dem allgemeinen Sinn, den die Makarismen in der ursprünglichen Überlieferung gehabt haben, nicht passt. Dieses Urteil werde ich im nächsten Kap. genauer begründen. Aber auch wenn der Spruch authentisch von Jesus stammte, so würde er keinen Beweis für jene Meinung bieten, [weil er von Jesus nicht selbständig geprägt, sondern im wesentlichen aus Ps 37¹¹ übernommen wäre. Jesus könnte sich diesen alttestamentlichen Spruch in demselben Sinne angeeignet haben, wie die messianischen Verheissungen des AT.'s überhaupt: das in ihnen als beschränkt irdisch bezeichnete Heil auf ein ewiges himmlisches Heil beziehend und umdeutend. — Der Spruch Lc 22³⁰, wo Jesus seinen nächsten Jüngern ein Herrschen und Richten über die 12 Stämme Israel (also nicht über die anderen Völker) zuspricht, kann erst in späterem Zusammenhange erläutert werden.

4. Ist in den aus der johanneischen Quelle stammenden Reden ein ebensolcher idealer zukünftiger Heilszustand in Aussicht gestellt, wie in den synoptischen Reden Jesu?

Der Begriff des »Reiches Gottes« fehlt in den meisten dieser johanneischen Reden. Aber er tritt doch wenigstens einmal, am Beginn des Nikodemusgespräches, bedeutsam auf (3 3. 5), und zwar so, dass er auch hier kurz zusammenfassende, dem Nikodemus ohne weiteres verständliche Bezeichnung für den idealen Heilszustand der Zukunft ist, dessen die frommen Israeliten warten. Auch hier, wie in den synoptischen Reden, steht dieser Begriff des »Reiches Gottes« in Wechselbeziehung mit dem des »ewigen Lebens« (3 15f.). Denn der innere Zusammenhang zwischen dem ersten und zweiten Teile der Nikodemusrede beruht eben darauf, dass das »ewige Leben«, von dessen Verleihung im zweiten Teile der Rede gehandelt wird, das wesentliche Heilsgut des »Reiches Gottes« ist, auf dessen Eintrittsbedingung der erste Teil hinweist.

Dieses »ewige Leben« oder »Leben« schlechthin spielt in den johanneischen Reden eine besonders wichtige Rolle. Es ist die Heilsgabe, die Jesus durch seine Wirksamkeit den anderen Menschen mitzuteilen sich befähigt und berufen weiss (3 15f. 4 14. 36. 5 24. 40. 6 27. 40. 47. 53f. 10 10. 28. 12 25. 50. 17 2). Allein der Eindruck, dass in der Betrachtung des »ewigen Lebens« als höchsten Heilsgutes eine wesentliche Übereinstimmung der johanneischen Überlieferung mit der synoptischen liege, wird dadurch durchkreuzt, dass dieses »ewige Leben« mehrmals nachdrücklich als ein schon gegenwärtiger Besitz der Gläubigen bezeichnet wird (5 24f. 6 40. 47. 53f.), während es doch nach den synoptischen Reden stets als zukünftig, dem neuen Aeon zugehörig gedacht ist (vgl. bes. Mc 10 30). Die Bedeutung des Begriffs hat sich also offenbar verschoben. Es scheint gerade in dieser verschiedenen Auffassung des »ewigen Lebens« eine besonders bedeutsame Differenz der johanneischen Anschauung von der synoptischen zu bestehen.

Welchen Sinn der Begriff des gegenwärtig besessenen »ewigen Lebens« in den johanneischen Reden hat und wie sich dieser johanneische Gedanke zu dem von den synoptischen

Quellen überlieferten Gedankenkreise Jesu verhält, können wir erst an späterer Stelle untersuchen. Hier ist zunächst nur festzustellen, dass doch auch in den johanneischen Reden das »ewige Leben« keineswegs nur als eine gegenwärtige Heilsgabe erscheint. An mehreren Stellen ist mit diesem Begriffe auch einfach, wie bei den Synoptikern, das zukünftige, jenseits des gegenwärtigen irdischen Lebens liegende neue, höhere Leben bezeichnet. Wenn Jesus sagt, das Wasser, das er gebe, werde in dem Empfänger zu einem Quell von Wasser werden, das zum ewigen Leben fliesse (4¹⁴), oder wenn er auffordert, man solle nicht die vergängliche Speise erarbeiten, sondern die zum ewigen Leben bleibende Speise (6²⁷), oder wenn er verheisst, wer seine Seele (d. i. sein Leben) hasse in dieser Welt, werde sie zum ewigen Leben bewahren (12²⁵), so denkt er das ewige Leben offenbar bloß als ein zukünftiges. Es kann keinem Zweifel unterliegen, dass er auch nach den johanneischen Reden dieses zukünftige ewige Leben als das eigentliche, letzte Heilsziel für seine Jünger betrachtet. Das gegenwärtige ewige Leben, das er verleiht, ist ein wahrhaftes Heilsgut insofern, als es eben über den irdischen Tod hinüberreicht und ein reales Unterpfand für den Gewinn des vollendeten zukünftigen Heilslebens bildet. Deshalb können er selbst und seine Jünger das irdische Leben getrost in den Tod geben, weil ihnen gerade der Tod ein Mittel zum Gewinne des zukünftigen ewigen Lebens wird (12^{24f.}). Denn es giebt für die an ihn Glaubenden, wenn sie sterben, eine Auferstehung zum ewigen Leben (11^{25f.}).

Seiner Art nach ist dieses zukünftige ewige Leben in den johanneischen Reden deutlich als ein himmlisches gedacht. Wie Jesus gewiss ist, durch seinen Tod zum Vater zu kommen (14²⁸. 16²⁸. 17¹¹) in die ihm im Himmel bereitete Herrlichkeit (17⁵), so verheisst er seinen Jüngern, dass er zu ihnen wiederkommen und auch sie dann in die bereiten Wohnstätten in seines Vaters Hause führen wird (14^{2—4}). An seiner himmlischen Herrlichkeit sollen sie teilnehmen (17²⁴). In dieser Vorstellung von der Art des zukünftigen Heilslebens steht die johanneische Anschauung durchaus im Einklang mit der synoptischen.

Kap. 4. Glückseligkeit und Heilsbesitz im gegenwärtigen Leben¹⁾.

1. Aus der lebendigen Gewissheit, mit der Jesus das ewige Leben im zukünftigen Reiche Gottes erwartete, ergab sich für ihn eine andere Beurteilung des gegenwärtigen irdischen Lebens und eine andere Wertung der irdischen Güter und Erfahrungen, als welche der gewöhnlichen, äusserlichen Betrachtungsweise entspricht.

Das Wichtigste für den Menschen ist die Erhaltung seiner »Seele«, d. i. seines persönlichen Lebens. »Was nützt es einem Menschen, die ganze Welt zu gewinnen und seiner Seele verlustig zu gehen? Denn was könnte ein Mensch als Entgelt für seine Seele geben« (Mc 8^{36f.})? Aber das gegenwärtige irdische Leben ist nicht das eigentliche Leben, auf das es ankommt. Wahrhaft erhält seine »Seele«, wer des ewigen Lebens teilhaftig wird; wahrhaft verliert sie nicht der, dessen Leib die Menschen töten, sondern der, den Gott vom ewigen Leben ausschliesst und der »Gehenna«, dem ewigen Verderben, verfallen lässt (Mt 10²⁸. Lc 12^{4f.}). Es kann gerade das Trachten nach irdischer Lebenserhaltung zu diesem wahrhaften Lebensverluste gereichen und umgekehrt die Darangabe des irdischen Lebens das Mittel zum wahrhaften Lebensgewinne werden (Mc 8³⁵. Mt 10³⁹. Lc 17³³). Wenn man die gesunde Erhaltung des irdischen Lebens nur erkaufen kann mit dem Verluste des ewigen Lebens, so hört sie auf ein Gut für den Menschen zu sein. Es ist besser ein Krüppel zu werden und ins ewige Leben einzugehen, als gesunde Gliedmassen zu haben und der Gehenna anheimzufallen (Mc 9^{43, 45, 47f.}).

So haben auch die zur Erhaltung und Ausschmückung des irdischen Lebens dienenden Güter für Jesus einen ganz anderen Wert, als welchen sie dann haben, wenn das irdische Dasein als das einzige oder doch wichtigste Leben des Menschen gilt. Die »Schätze auf der Erde« werden von Motte und Rost zerstört und von den Dieben gestohlen (Mt 6¹⁹); d. h. sie sind vergänglich und ver-

1) Vgl. Titius I S. 120—139.

liebar. Jesus warnt davor, sie habsüchtig zu begehren und anzusammeln; »denn nicht gewinnt man, wenn man Überfluss hat, sein Leben aus seinen Besitztümern« (Lc 12¹⁵), d. h. die Besitztümer können, auch wenn sie im Überfluss vorhanden sind, doch nicht das Leben erhalten. Er führt zum Beweise dieses Grundsatzes das Beispiel des reichen Mannes vor, den alle seine gesammelten, auf ein langes Wohlleben berechneten irdischen Güter nicht davor schützten, dass Gott ihm schnell sein Leben entzog und dass sein Besitz in fremde Hände kam (Lc 12^{16—21}). Die irdischen Güter sind nur unechte, fremde, d. i. dem Menschen nicht wahrhaft eignende Güter (Lc 16^{11f.}). Den Reichtum, den »Mammon«, in dessen Dienst sich die Menschen zu stellen pflegen, weil sie von ihm Heil und Glück erwarten (Lc 16¹³), nennt Jesus: »Mammon der Ungerechtigkeit«, d. i. betrügerischen Mammon (Lc 16¹¹) ¹). Denn er täuscht die Menschen, giebt ihnen nicht wirklich, was er ihnen zu geben scheint.

Wahrhafte Güter sind die himmlischen Schätze, die das »ewige Leben« einschliesst. Denn sie bilden einen Besitz, der dem, welchem er zu Teil wird, wahrhaft zugehört (Lc 16^{11f.}), weil er nicht veraltet und nicht entreissbar ist (Mt 6²⁰, Lc 12³³). Wer »reich bei Gott« ist, der ist wahrhaft reich (Lc 12²¹) ²).

1) Im Begriffe *ὁ μαμωνᾶς τῆς ἀδικίας* (Lc 16⁹) ist der Genitiv ebenso Gen. qualitatis wie in *ὁ οἰκόνομος τῆς ἀδικίας* V. 8. Wie aber der *οἰκόνομος* durch diesen Zusatz als ein selbst betrügerischer charakterisiert wird, so ist derselbe Zusatz (und das *ἄδικος* V. 11) auch bei dem *μαμωνᾶς* nicht darauf zu deuten, dass er die Menschen zum Betrügen veranlasst, sondern darauf, dass er selbst betrügt (vgl. Mc 4¹⁹). Ein solches Urteil über den Mammon steht mit der in den Sprüchen V. 11f. ausgedrückten Anschauung in innerem Zusammenhang.

2) Zur Erklärung des Ausspruches Lc 12²¹: *οὕτως ὁ θεσσαυρίζων αὐτῷ καὶ μὴ εἰς θεὸν πλουτῶν* möchte ich Folgendes bemerken. Bei den Worten *ὁ θεσσαυρίζων αὐτῷ* liegt der Ton nicht etwa auf dem *αὐτῷ*, so dass dieses im Gegensatze zu dem *εἰς θεόν* in der zweiten Vershälfte stünde. Der Begriff des »Schätzesammeln für sich selbst« könnte zum Gegensatze nur haben ein »Schätzesammeln für Andere«. Dass dieser Gegensatz aber nicht beabsichtigt ist, erhellt schon aus dem Begriffe des *πλουτεῖν* in der zweiten Vershälfte, welcher, wie immer auch das dabeistehende *εἰς θεόν* zu deuten sein möge, das Haben von Schätzen für sich bezeichnet. Also zu betonen ist: »wer sich Schätze sammelt«. Diesem ohne Näherbestimmung gegebenen Begriffe des »sich

Gemäss dieser eigentümlichen Anschauung davon, was wahrhaftes Leben, was wahrhafte Güter für die Menschen sind, urteilt Jesus nun über Glücklich- und Unglücklichsein der

Schätze Sammeln«, der aber, wie aus dem Zusammenhange mit dem Vorangehenden unzweifelhaft erhellt, mit Beziehung auf irdische Schätze gemeint ist, tritt nun gegenüber der Begriff eines Reichseins mit der Näherbestimmung *εἰς θεόν*. Für diesen Begriff bieten sich drei Erklärungen dar, die einen passenden Sinn zu geben scheinen: 1) reich sein auf Gott hin, d. h. einen Reichtum haben, dem man eine Zweckbeziehung auf Gott giebt; 2) reich sein für Gott, d. h. einen Reichtum haben, den Gott als solchen anerkennt; 3) reich sein bei Gott, d. h. einen Reichtum haben, der bei Gott gewissermassen deponiert ist. Eine sichere Entscheidung zwischen diesen möglich scheinenden Erklärungen kann man nur durch Rücksicht einerseits auf den Sprachgebrauch, andererseits auf den Zusammenhang des Redestückes finden. Beide Rücksichten sprechen für die dritte Erklärung. Während sich für die Deutung des *εἰς* in den beiden ersten Erklärungen wohl kaum eine Analogie beibringen lässt, ist für die Fassung des *εἰς* in jener dritten Erklärung hinzuweisen auf den im NT. so häufigen Gebrauch des *εἰς* in Verbindung mit Verben, die einen Zustand bezeichnen, wo wir ein *εἶναι* erwarten, wo aber das *εἰς* durch den Gedanken an die Bewegung veranlasst ist, durch die der Zustand hergestellt wurde (z. B. Mc 1316. Lc 117. Act 25. 74; vgl. Winer, Grammatik d. neut. Sprachidioms, § 50,4b. Blass, Grammatik d. neut. Griechisch § 39,3). So ist an unserer Stelle der prägnante Ausdruck dadurch entstanden, dass bei der Vorstellung des Schätzehabens bei Gott die Vorstellung des Schätzesammelns zu Gott hin mitwirkte, und zwar in Analogie dazu, dass vorher erzählt war, wie der reiche Mann seine irdischen Schätze in die irdischen Niederlagen einzubringen suchte. Der Zusammenhang des Redestückes bestätigt diese Erklärung aber insofern, als in ihm weder der Gedanke, dass man seinen irdischen Gütern eine Zweckbeziehung auf Gott geben, sie im Dienste Gottes anwenden solle, noch der Gedanke, dass man nicht nach einem Reichtum, den die Menschen für solchen erachten, sondern nach einem von Gott anerkannten streben solle (vgl. Lc 1615b und 19ff.), zum Ausdruck kommt, wohl aber der Gedanke, dass man statt vergänglicher Schätze auf Erden vielmehr einen unvergänglichen Schatz im Himmel sich anzusammeln suchen solle (V. 33b; Mt 619f.). In diesem Gedanken, der das ganze durch die Warnung vor der Sucht nach irdischen Gütern (Lc 1215) eingeleitete Redestück zum Abschlusse bringt, liegt die durch den Zusammenhang dargebotene Erklärung unseres Ausspruches V. 21. Das Unpräzise der Form dieses Ausspruches tritt freilich gerade im Vergleiche mit der Formulierung Mt 619f. besonders deutlich hervor, da den genauen

Menschen. Für gewöhnlich gilt als glücklich, wer reiche irdische Güter besitzt, wer reichlich zu essen und zu trinken hat, wer irdische Freuden geniesst, wer bei den Menschen Ehre und Ansehen hat. Jesu dagegen erscheinen als wahrhaft glücklich nur diejenigen, die an dem zukünftigen Heilsleben im Reiche Gottes Anteil gewinnen. Wessen Name »im Himmel eingeschrieben« ist ¹⁾, d. h. wer zu der Zahl derer gehört, die Gott als die Seinen anerkennt und demgemäss dereinst in sein Heilsreich aufnimmt, der hat wahren Anlass zur Freude (Lc 10²⁰). Jesus weiss aber auch, dass das Urteil Gottes mit Bezug auf das zukünftige Schicksal der Menschen garnicht abhängt von ihrer äusseren Stellung auf Erden und ihrem Ansehen unter den Menschen, vielmehr, weil Gott die Herzen kennt, in konträrem Gegensatze zum irdischen Gepriesensein stehen kann (Lc 16¹⁵). Wie sich dies an dem Schicksal der Gestorbenen in der Scheol zeigt, wo ein auf Erden glänzend lebender Reicher den Gehenna verfällt, dagegen ein auf Erden kranker, von den Menschen gemiedener Bettler in Abrahams Schooss getröstet wird (Lc 16^{19—25}), so wird es sich auch bei der Aufrichtung des zukünftigen Reiches Gottes zeigen. Deshalb kann Jesus in paradoxer Weise jenes gewöhnliche Urteil darüber, wer glücklich und wer unglücklich sei, umkehren. Er preist Arme, Hungrige, Weinende, Verfolgte glückselig, weil sie an der Seligkeit des Reiches Gottes teilnehmen werden; und er ruft Wehe über Reiche, Satte, Lachende, von anderen Menschen Gepriesene, weil sie dieser Seligkeit verlustig gehen (Lc 6^{20—26}). Seine Meinung ist keineswegs, dass in dem irdischen Arm- und Unglücklichsein als solchem der Grund für die zukünftige Heilserlangung, in dem irdischen Reich- und Glücklichein als solchem der Grund für den Gegensatz zu einem Reichsein an himmlischen Schätzen bei Gott nicht der allgemeine Begriff des sich Schätze Sammeln, sondern der spezielle des sich irdische Schätze Sammeln bildet. Aber dieser unpräzise allgemeine Begriff in V. 21 ist, wie schon bemerkt, dadurch bedingt, dass nach dem Vorhergehenden an der Beziehung des allgemeinen Begriffes »Schätze sammeln« auf irdische Schätze, dem gewöhnlichen Sinne des Wortes gemäss, kein Zweifel obwalten konnte. Und die formelle Ungenauigkeit dieses Ausdruckes wird auch dann nicht beseitigt, wenn man das *εις θεόν* anders erklärt.

1) Zu diesem Ausdruck vgl. Dalman I S. 171.

künftigen Heilsverlust liegt. Ein solcher Gedanke stände mit seiner übrigen Gesamtanschauung nicht in Einklang. Er will nur möglichst drastisch hervorheben, dass jenes zukünftige Heil das einzig wahre Heil ist, im Vergleich mit welchem das irdische Unglück garnicht in Betracht kommt und das irdische Glück gar kein wirkliches Glück ist. Alles irdische Unglück findet in diesem zukünftigen Heil seinen überreichen Ersatz. Und andererseits: alles irdische Glück ist nur ein scheinbares, wenn ihm die Ausschliessung von dem zukünftigen Heilszustande folgt ¹⁾.

1) Ich halte die Gestalt der Makarismen bei Lc. (620—23) im ganzen für ursprünglicher als die bei Mt. (53—12). Vgl. auch J. Weiss S. 127—131. 179—187. Die auf die *πραεῖς, ἐλεήμονες, καθαροὶ τῇ καρδίᾳ, εἰρηνόποιοι, δεδιωγμένοι ἔνεχεν δικαιοσύνης* bezüglichen Makarismen des Mt., zu denen Lc. keine Parallelen hat, zeigen, in welchem allgemeinen Sinne alle Makarismen nach Mt. aufzufassen sind: sie bezeichnen Bedingungen der Teilnahme am zukünftigen Heile des Reiches Gottes. Bei Voraussetzung dieses allgemeinen Sinnes bleibt es freilich auffallend, dass am Beginn der Reihe der glücklich Gepriesenen die *πτωχοὶ τῷ πνεύματι* (über die Bedeutung dieses Begriffes vgl. die Anmerkung auf S. 146) und die *πενθοῦντες* stehen. Denn das Gefühl der Armut und des Schmerzes hat keine direkte Beziehung auf die Gerechtigkeit, die in den weiteren Makarismen als Bedingung der Teilnahme am zukünftigen Heile erscheint. Vollends auffallend aber werden die Makarismen des Lc., in denen überhaupt nicht Menschen von einer bestimmten inneren sittlichen Beschaffenheit, sondern Menschen in einer äusserlich unglücklichen Lage glücklich gepriesen werden. Es fragt sich aber, ob jene bei Mt. gültige Auffassung der Makarismen wirklich den ursprünglichen Sinn der Makarismen Jesu trifft. Wenn man die Makarismen in der von Lc. überlieferten Gestalt nicht von vornherein in der Beleuchtung des Mt. betrachtet, so findet man in ihnen nicht Bedingungen der Teilnahme am Heile des Reiches Gottes, sondern den absoluten Wert dieser Teilnahme bezeichnet. Die Art dieser Bezeichnung entspricht dem von Jesus auch sonst beobachteten Prinzip, grösste Deutlichkeit auf kürzestem Wege zu erstreben (vgl. oben S. 123 ff.). Wo er den Gedanken veranschaulichen will, dass nicht das äussere irdische Glück, sondern nur die Teilnahme am Reiche Gottes wahrhaftes Heil für den Menschen ist, exemplifiziert er auf solche Menschen, welche trotz völligen Mangels an irdischem Glück doch wegen ihrer dereinstigen Teilnahme am Reiche Gottes glücklich zu preisen sind. Denn in diesem Falle tritt der absolute Wert der Teilnahme am Reiche Gottes für die Glückseligkeit des Menschen am deutlichsten hervor. Jesus setzt dabei voraus, dass die angeredeten Armen und Leidenden, die er wirk-

2. So stark aber auch Jesus betont, dass das ewige Leben im vollendeten Reiche Gottes das höchste und wichtigste Heil für den Menschen ist, so meint er doch keineswegs, dass die Heilserweisungen Gottes an die Menschen lediglich der Zukunft angehören. Aus der Erkenntnis des Vaterseins Gottes ergab sich ihm vielmehr die Gewissheit, dass Gott den Frommen, die ihm vertrauen, schon während ihres gegenwärtigen Lebens reiche

lich vor sich sieht oder sich rhetorisch vergegenwärtigt, aufrichtige Fromme sind, die sich durch ihre Frömmigkeit des himmlischen Heilslohnes würdig gemacht haben. Diese in der Gerechtigkeit liegende Bedingung der Teilnahme am zukünftigen Heile führt er im weiteren Verlaufe seiner Rede aus. In der Einleitung will er aber zunächst nur den absoluten Wert dieses Heiles betonen. Es ist leicht begreiflich, dass Mt., indem er diesen Grundgedanken der Einleitung nicht erfasste, sondern auch in ihr schon eine Bezeichnung der Bedingungen der Teilnahme am zukünftigen Heile suchte, sich veranlasst sah, einerseits anstatt der *πτωχοί* die *πτωχοὶ ἐν πνεύματι* und anstatt der *πενθῶντες καὶ διψῶντες* die *πεν. κ. διψ. τὴν δικαιοσύνην* einzusetzen, andererseits einige Makarismen hinzuzuthun, in denen Menschen von liebevoller, lauterer und gerechter Gesinnung der zukünftige Lohn verheissen wird. Aber doch fügen sich nun bei Mt. die Glückseligpreisung der *πενθοῦντες* und die der *πτωχοί* trotz des Zusatzes *ἐν πνεύματι* nicht der Auffassung, dass in den Makarismen die Gerechtigkeitsbedingung des Heils bezeichnet werden soll. Diese beiden Makarismen bei Mt. sind Anzeichen dafür, dass der ursprüngliche Bestand der Makarismen, den Mt. in der Quelle vorfand, die von Lc. bewahrte Gestalt und den oben angegebenen Sinn hatte. Ebenso ist der Umstand, dass auch Mt. in 5:1f in die Form der Anrede übergeht, eine Spur davon, dass die Quelle diese Form darbot, die Lc. von Anfang an giebt. — Auch wenn man die Makarismen des Lc. für ursprünglicher hält, als die des Mt., kann man zweifeln, ob auch die Weherufe des Lc. (6:24—26), zu denen Mt. keine Parallele hat, aus der Quelle stammen. Ich finde keinen durchschlagenden Grund dafür, diese Weherufe für eine sekundäre Zuthat zu erklären. Fasst man die Makarismen des Lc. in dem vorher angegebenen Sinn auf, so dienen die Weherufe insofern zu ihrer passenden Ergänzung, als sie drastisch zeigen, dass das irdische Glück für sich allein den Menschen nicht wirklich glücklich macht, dass vielmehr die auf Erden reichsten und glücklichsten Menschen eine Wehklage verdienen, wenn sie des zukünftigen Heiles verlustig gehen. Die Anrede an diese Reichen und Glücklichen ist eine rhetorische. Aber freilich eine notwendige Ergänzung für die Makarismen bieten diese Weherufe nicht.

und stetige Heilserweisungen zufließen lässt. Dieser Gewissheit hat er seinen Jüngern gegenüber wiederholt starken Ausdruck gegeben. Obgleich er wusste, dass er selbst und seine Jünger alle möglichen äusseren Leiden, Entbehrungen und Verfolgungen erfahren müssten, konnte er jene Gewissheit unerschütterlich festhalten, weil er eben wegen seiner Vorstellung von dem zukünftigen ewigen Leben als dem wesentlichen und entscheidenden Heilsbesitze des Menschen sein besonderes, von dem gewöhnlichen abweichendes Urteil darüber hatte, was für den Menschen gut oder schädlich sei.

Als die von ihrer Aussendung zurückkehrenden Jünger ihre Freude darüber äusserten, dass ihnen auch die Dämonen im Namen Jesu unterthan seien, antwortete Jesus ihnen nach dem Berichte der Logia: »ich schaute den Satan wie einen Blitz aus dem Himmel gestürzt; siehe ich habe euch die Gewalt gegeben zu treten auf Schlangen und Skorpionen und über jede Macht des Feindes und gar nichts wird euch schaden; doch darüber freuet euch nicht, dass die Geister euch unterthan sind, freuet euch aber, dass eure Namen im Himmel eingeschrieben sind« (Lc 10^{18—20}). Die Vorstellung der Jünger, dass sie in einzelnen Fällen den schädlichen bösen Mächten (als solche kommen hier die Dämonen und der Satan, »der Feind«, in betracht ¹⁾) wunderbar überlegen gewesen seien, überbietet Jesus durch seine Behauptung, die Jünger besäßen eine solche absolute Herrschaft über diese feindlichen Mächte, dass ihnen schlechterdings nichts mehr schaden könne. Hätte er hier eine wunderbare äusserliche Bewahrung vor irdischen Schädigungen, eine äusserliche Besiegung der dem irdischen Leben und Wohlsein entgegenwirkenden bösen Mächte gemeint, so würde seine unbeschränkte Versicherung des Ungeschädigtbleibens der Jünger eine starke Übertreibung enthalten. Sie würde auch zu den von Jesus selbst an anderen Stellen seinen Jüngern vorausgesagten schweren, bis zum Tode gehenden Leiden und Verfolgungen in grellem Widerspruch stehen. Der wirkliche Sinn jener uneingeschränkten Zusicherung aber ergibt sich aus dem Zusatze, dass den berechtigten Gegenstand der Freude der

1) Vgl. oben S. 150 ff.

Jünger nicht ihre Herrschaft über die Dämonen, sondern das Eingeschriebensein ihrer Namen im Himmel bilden müsse, d. i. die Thatsache, dass ihnen die Zugehörigkeit zum Heilsleben im zukünftigen Reiche Gottes sicher sei. Nicht das wunderbare Vermögen, die bösen Geister so zu beschwören, dass sie äusserlich keinen Schaden mehr thun und für die äusserliche Betrachtungsweise besiegt erscheinen, begründet das wahre Heil der Jünger. Denn diese äusserliche Abwehr bleibt eine vereinzelte und sichert nicht das wahre Leben und die wahre Seligkeit. Wer aber von Gott zum ewigen Leben bestimmt ist, hat rechten Anlass zur Freude. Denn er erlangt nicht nur in der Zukunft ein unzerstörbares Heil; sondern ihm können auch schon in der Gegenwart die feindseligen Mächte und irdischen Übel nicht schaden, da sie ihm nichts von dem nehmen können, was ihm zur Erreichung jenes wahren Heiles dient. Jesus in seiner durch und durch idealistischen Anschauungsweise betrachtet das Unbeschädigtbleiben, das er seinen Jüngern zuspricht, obgleich er es nicht als ein Unverletztbleiben ihres äusseren irdischen Lebensbestandes und Glückes denkt, doch als ein Bewahrtbleiben vor Schaden im eigentlichsten und wahrsten Sinne. Die gewöhnliche, profane Rede der Menschen versteht allerdings unter einem Unbeschädigtbleiben nur eine unversehrte Erhaltung des irdischen Lebens und Glückes. Aber Jesus weiss besser, was wahres Heil und was wahrer Schaden für den Menschen ist. Denn er nimmt das ewige Leben als Massstab für Heil und Schaden.

Dass diese in Lc 10^{18—20} ausgesprochene Gewissheit Jesu, alle irdischen Übel und Leiden hätten für seine Jünger keine schädigende Kraft mehr, ihre letzte Grundlage in seiner Erkenntnis des Vaterwesens Gottes hatte, zeigen die Worte, die Jesus nach dem Logiaberichte auf unsere an die Jünger gerichtete Aussage folgen liess (Lc 10^{21—24}. Mt 11^{25—30})¹). Er preist zuerst den Vater, — den er deshalb noch mit dem Attribute »Herr des Himmels und der Erde« bezeichnet, weil es sich im Zusammenhange um die von Gott den Seinen gegebene Gewalt über alle feindlichen Mächte handelt, — dafür, dass er

1) Über den ursprünglichen Zusammenhang und Bestand dieses Logiastückes vgl. die Anm. auf S. 24.

»dieses«, nämlich eben diese den im Himmel eingeschriebenen Jüngern schon gegenwärtig auf Erden verliehene Gewalt über alle Feinde und Bewahrung vor allem Schaden, nicht den irdisch Weisen, wohl aber den Unmündigen offenbart habe (Lc 10²¹. Mt 11^{25f.}). Nachdem er dann sich selbst als denjenigen bezeichnet hat, dem alles von seinem Vater übergeben sei (d. i. nach dem Zusammenhange: der eine absolute Macht und Herrschaft über alles von Gott empfangen habe) und der allein den Vater ganz in seinem Wesen erkenne und ihn Anderen zu offenbaren vermöge (Lc 10²². Mt 11²⁷), fährt er mit der Aufforderung fort: »kommet her zu mir alle, die ihr euch abmüht und belastet seid, so will ich euch erquicken; nehmet auf euch mein Joch und lernet von mir, denn ich bin sanft und aufrichtig demütig, so werdet ihr Erquickung finden für eure Seelen; denn mein Joch ist sanft und meine Last ist leicht« (Mt 11^{28—30}). Er zeigt in diesen Worten, wie man unter den Mühsalen und Beschwerden des irdischen Lebens rechte Ruhe und Erquickung zu finden und die harten und drückenden Lasten in sanfte und leichte für sich zu verwandeln vermöge: nämlich durch aufrichtig demütige Ergebung in den Willen Gottes. Diese Lehre bietet er als eine Offenbarung dar, welche er aus seiner vollkommenen Erkenntnis des Vaterwesens Gottes geschöpft hat. Denn wer Gott, den Herrn des Himmels und der Erde, als Vater erkannt hat, der kann eine demütige Ergebung mit Bezug auf alle irdischen Mühen und Lasten üben, weil er das Vertrauen haben kann, dass ihm auch die äusserlich schweren und üblen Erfahrungen doch als heilsame und gute von dem liebenden Vater auferlegt werden. In diesem Ausspruche über die Verwandlung der schweren Lasten in leichte und der Mühsale in Erquickung durch das Mittel der aufrichtigen Demut giebt Jesus eine authentische Erklärung für jene Zusicherung an seine Jünger, dass ihnen alle feindlichen Mächte unterthan seien und gar nichts schaden könne. Was Jesus hier über sich selbst sagt, dass er das Muster sei, an welchem man Sanftmut und Demut unter den irdischen Mühsalen und Lasten lernen solle, das steht nach seinem Bewusstsein nicht in Widerspruch, sondern in erklärender, begründender Beziehung zu der vorangehenden Aussage, dass ihm alles von

seinem Vater übergeben sei. Denn er versteht eben die ihm von Gott übertragene Macht nicht als ein Vermögen zur wunderbaren äusseren Abwendung der irdischen Leiden und Übel, sondern als das Vermögen, diese irdischen Beschwerden durch demüthige Ergebung zu überwinden. Ebenso hat er die seinen Jüngern verliehene Gewalt über alle feindlichen, schädlichen Mächte nicht als eine solche gedacht, durch welche sie vor irdischen Mühsalen und Lasten bewahrt bleiben, sondern als das Vermögen, nach seinem Vorbilde die irdischen Übel und Schädigungen durch aufrichtige Demuth zu beherrschen, um so trotz derselben innere Ruhe und Heilsfreudigkeit zu bewahren ¹⁾.

Aber Jesus urtheilt auch nicht blos, dass die irdischen Übel und der irdische Tod den Frommen keinen wahrhaften Schaden zufügen können, sondern auch, dass ihnen alles das,

1) Ich kann keine Berechtigung dazu erkennen, die *κοπιῶντες καὶ πεφορτισμένοι* speziell auf die unter dem Gesetze sich Abmühenden und durch den Druck des Gesetzes Belasteten zu deuten (Weiss, Matthäusevangelium S. 307; H. Holtzmann I S. 188. 202). Daraus, dass in Mt 23⁴ die pharisäischen Gesetzesforderungen bildlich als schwere Lasten bezeichnet werden, folgt nicht, dass an unserer St., wo im Zusammenhange durchaus nicht von Gesetzesforderungen die Rede ist, jene allgemeinen Begriffe diese spezielle Beziehung auf das Gesetz haben. Es kommt an unserer St. weder der Gegensatz zum Ausdruck, dass Jesus an Stelle eines Beschwerlseins durch die Last äusserlicher und zeremonialer Leistungen ein Joch der inneren Gerechtigkeit und der Liebesübung auferlege, noch der Gegensatz, dass er anstatt des unbefriedigten Ringens unter dem Drucke der knechtischen Gesetzesordnung ein freudiges Bewusstsein der Sohnesfreiheit lehre (vgl. Mt 17²⁶). Den sich Abmühenden und Belasteten stellt er sich selbst insofern als Muster gegenüber, als er »sanft und aufrichtig demüthig« ist. Wenn er diese Eigenschaften als diejenigen bezeichnet, welche die sich Abmühenden und Belasteten von ihm lernen sollen, um Erquickung zu finden, so muss es sich um Mühen und Lasten solcher Art handeln, für welche in aufrichtiger demüthiger Ergebung das Mittel der Erleichterung und Beruhigung liegt. Das sind aber nicht die Mühen und Lasten des Gesetzes, sondern die der irdischen Dienststellung und irdischer Leiden und Übel. Diese Auffassung, welche sich schon aus einer isolierten Betrachtung der St. ergibt, findet ihre deutliche Bestätigung, wenn man den Zusammenhang der St. mit dem in den Logia vorangehenden Ausspruche Jesu an die Jünger Lc 10^{18–20} in betracht zieht.

was ihnen wahrhaft nützlich und heilsam ist, schon in der irdischen Gegenwart von Gott geschenkt wird. Dieses Urtheil dient jenem anderen zur wesentlichen Ergänzung. Ebenso unbeschränkt, wie jene Versicherung an die Jünger, dass ihnen garnichts schaden werde, giebt Jesus ihnen die Versicherung, dass alles, was sie von dem Vater im Himmel vertrauensvoll erbitten, ihnen gewährt werden werde. »Bittet, so wird euch gegeben, suchet, so werdet ihr finden, klopfet an, so wird euch aufgethan; denn jeder Bittende empfängt und der Suchende findet und dem Anklopfenden wird aufgethan. Wenn einen Menschen unter euch sein Sohn bittet um Brod, wird er doch nicht einen Stein ihm bieten? oder auch wenn er ihn um einen Fisch bittet, wird er doch nicht eine Schlange ihm bieten? Wenn nun ihr, die ihr böse seid, wisset gute Gaben euren Kindern zu geben, wieviel mehr wird der Vater im Himmel Gutes geben denen, die ihn bitten« (Mt 7^{7—11}. Lc 11^{9—13}). »Wahrlich ich sage euch, wenn zwei unter euch einig werden auf der Erde über irgend eine Sache, die sie etwa erbitten, so wird es alles ihnen zu Theil werden seitens meines Vaters« (Mt 18¹⁹). »Wahrlich ich sage euch, wer zu diesem Berge spricht: werde weggehoben und ins Meer geworfen, und nicht zweifelt in seinem Herzen, sondern vertraut, dass, was er ausspricht, geschieht, dem wird es zu Theil werden. Deshalb sage ich euch: alles, was ihr erbetet und bittet, vertrauet, dass ihr es empfanget, so wird es euch zu Theil werden« (Mc 11^{23f.}; vgl. Lc 17⁶. Mt 17²⁰). Diese Verheissungen haben natürlich nicht den Sinn, dass den Jüngern unterschiedslos alle ihre Wünsche, auch die unberechtigten und ihnen nicht wirklich zum Heile erreichenden, erfüllt werden sollen. Mit Recht hat man es bedeutsam gefunden, dass Jesus an der zuerst angeführten Stelle den Bittenden und Suchenden doch nur im allgemeinen ein Empfangen und Finden, nicht ausdrücklich ein Empfangen des Erbetenen, ein Finden des Gesuchten versichert und dass er nur die Gewissheit ausspricht, der himmlische Vater werde den Bittenden Gutes geben, nicht aber den Vorbehalt ausschliesst, dieses verliehene Gute könne anderer Art sein, als wie es der Bittende vorgestellt und erstrebt hatte. Ebenso gilt für Jesus aber auch an den anderen Stellen, wo er eine Gewährung gerade

der erbetenen Güter zusagt, doch die selbstverständliche Voraussetzung, dass seine Jünger als rechte Kinder Gottes ihre Bitten nach dem Willen des himmlischen Vaters richten und in erster Linie nach seinem Reiche als den Inbegriff ihres höchsten Heiles trachten. Bei dieser Voraussetzung will er ihnen möglichst deutlich ausdrücken, dass in der Grösse des Erbetenen oder in der äusseren Schwierigkeit der Erlangung schlechterdings kein Grund für die Nichterfüllung ihrer Bitte liegen könne, weil der Heilswille Gottes sich darauf richtet, ihnen schon in der Gegenwart alles zu schenken, was ihnen heilsam ist.

3. Worin bestehen denn diese während des gegenwärtigen irdischen Lebens zu erlangenden heilsamen Güter? Zuerst in den natürlichen Gütern, die der himmlische Vater in seiner Güte den Menschen soweit spendet, wie es ihnen frommt. Wie er ihnen Sonnenschein und Regen giebt (Mt 5⁴⁵), so lässt er ihnen auch die notwendigen Mittel zur Erhaltung des irdischen Lebens zu Teil werden. Ein selbständiges, an sich wertvolles Gut neben dem ewigen Leben im Reiche Gottes bilden diese Mittel nicht. Wenn die Menschen aber das Reich Gottes zum obersten Gegenstande ihres Trachtens machen, so gewinnen sie diese irdischen Mittel in dem gehörigen Masse als Zugabe; »denn ihr Vater weiss, dass sie dess alles bedürfen« (Mt 6²⁵—33. Lc 12²²—31). Trotz seiner Erkenntnis, dass das gegenwärtige irdische Leben nicht das wahrhafte Leben für den Menschen ist und dass die irdischen Güter durch sich allein ihm das wahrhafte Leben und Heil nicht sichern können, missachtete Jesus nicht das irdische Leben und verwarf er nicht asketisch den Gebrauch der zu seiner Erhaltung dienlichen Mittel. Er lehrte vielmehr, auch diese Güter dankbar von Gott hinzunehmen, und leitete seine Jünger an, Gott um sie zu bitten (Mt 6¹¹. Lc 11³) und sie vertrauensvoll von ihm zu erwarten. Es zeigt sich an diesem Punkte seine gesunde Natürlichkeit, die mit dem starken Vorherrschen des ethischen Interesses in seiner religiösen Gesamtanschauung eng zusammenhängt. Wäre für seine religiöse Gesamtanschauung der Gedanke der Transcendenz Gottes und der physischen Verschiedenheit Gottes von dem irdisch-sinnlichen Sein massgebend gewesen, so würde er

auch den Frommen die Aufgabe gestellt haben, die nachmals so weiten Kreisen der Christenheit als die wichtigste Aufgabe in der Nachfolge Jesu erschienen ist: möglichst die natürlichen Bedürfnisse des sinnlichen Lebens zu unterdrücken, um durch Abtödtung des sinnlichen Lebens schon während der irdischen Lebenszeit eine Annäherung an das göttliche Leben zu suchen. Weil aber in Wirklichkeit seine religiöse Gesamtanschauung durch den Gedanken des väterlichen Liebeswesens Gottes beherrscht war, sah er die wichtigste und allein entscheidende Aufgabe der Frommen darin, dass sie in echter Liebesgesinnung und -bethätigung dem himmlischen Vater ähnlich würden (Mt 5⁴⁴—⁴⁸). In unvereinbarem Widerspruche mit dieser Aufgabe fand er das habgierige Trachten nach irdischen Schätzen, die knechtische Hingabe des Herzens an den Mammon (Mt 6²⁴. Lc 16¹³). Nicht aber fand er in solchen Widerspruche den Besitz des irdischen Lebens als solchen und das Hinnehmen und Geniessen der natürlichen Lebensmittel, die Gott eben zum Zwecke der Lebenserhaltung den Menschen giebt.

Wahrhaften Schaden bringt nach Jesu Anschauung dem Menschen die Sünde, die ihn von Gott trennt und die zur Folge haben kann, dass er des ewigen Lebens verlustig geht (Mc 9⁴³. 45. 47f.). Wegen dieser unheilvollen Bedeutung der Sünde betrachtet er die Sündenvergebung als ein besonders wichtiges Geschenk, das die Menschen während ihres irdischen Lebens von Gott zu erstreben haben. Sie ist die Grundlage für alle weiteren Heilserweisungen Gottes. Jesus setzt voraus, dass die Menschen, denen er sein Evangelium predigt, alle sündig und auf die vergebende Gnade Gottes immer von neuem angewiesen sind. Deshalb nimmt er die Bitte um Vergebung der Schuld mit in das Mustergebet auf, das er seine Jünger lehrt (Mt 6¹². Lc 11⁴). Er ist aber auch gewiss, dass der himmlische Vater die Sündenvergebung denen zu schenken bereit ist, die sie reuig von ihm erbitten (Lc 15¹¹—³²). Gemäss dieser Gewissheit spricht er selbst den Menschen, deren Heilsverlangen er durchschaut, den Besitz der Sündenvergebung zu: dem Gelähmten, der in der Grösse seines Verlangens nach der Heilsbotschaft Jesu alle durch seine Krankheit und durch das Gedränge der Menschen gegebenen Hindernisse zu überwinden wusste, um die Predigt

Jesu zu hören (Mc 21—5)¹⁾; ebenso der Sünderin im Hause des Pharisäers, die durch die Grösse ihrer Jesu erwiesenen dankbaren Liebe die Grösse der empfangenen Vergabungsgnade bewies (Lc 74ff.). Jesus weiss, dass das Bewusstsein, Vergabung der Sünden bei Gott gefunden zu haben, für den die Gottesgemeinschaft und das Gottesheil suchenden Menschen eine unsäglich befreiende und beglückende Bedeutung hat. Die Sündenvergebung ist ein unermessliches Gnadengeschenk Gottes, das

1) Die herkömmliche Erklärung dieser Geschichte betrachtet es als selbstverständlich, dass der Kranke sich nur zu dem Zwecke zu Jesus habe bringen lassen, um von ihm wunderbar geheilt zu werden. So müsste man die Geschichte auch nach Mt. (91ff.) verstehen, der nichts davon berichtet, dass Jesus im Hause beim Lehren beschäftigt war. Auch Lc. (517ff.), der diesen letzteren Umstand im Anschluss an Mc. miterzählt, macht doch gleich den Zusatz: »und Kraft des Herrn war vorhanden, dass er heilte«, um so der Herzubringung des Kranken eine Beziehung auf diese Heilkraft, nicht auf jene Lehrthätigkeit Jesu zu geben. Liest man aber den Marcusbericht ohne Voreingenommenheit durch die Seitenreferenten, so tritt deutlich der Sinn hervor, dass der Kranke nur die Verkündigung Jesu zu hören wünschte. Sein Verlangen nach dieser war so dringend, dass er, wo er auf anderem Wege nicht nahe genug an Jesum herankommen konnte, um sein Wort zu hören, sich auf dem ungewöhnlichen Wege durch das Dach in das Gemach, wo Jesus lehrte, bringen liess. Dieses Vertrauen, welches sich also nicht auf Heilung, sondern auf das von Jesus gepredigte Heil richtete (vgl. Mc 115), belohnte Jesus dadurch, dass er dem Kranken die Vergabung seiner Sünden zusicherte, nicht etwa weil der Kranke mit einer besonders grossen Sündenschuld belastet gewesen wäre und sich seine Krankheit durch Sünde zugezogen gehabt hätte, sondern nur um ihm die trostvolle Gewissheit zu geben, dass er das göttliche Gnadenheil, nach dem er so lebhaftes Verlangen trug, auch sicher von Gott empfangen werde. Diese Zusicherung der Sündenvergebung war also nicht eine blosser Einleitung zu der Erfüllung des eigentlichen Wunsches des Kranken, sondern sie enthielt schon in sich selbst eine höchste Befriedigung seines Begehrens. Dass Jesus ihm dann hinterher auch noch die körperliche Heilung zusprach, war bedingt durch den Anstoss, den die Schriftgelehrten an jener Zusicherung der Sündenvergebung nahmen. Ihnen wollte Jesus durch die wahrnehmbare Erweisung seines Rechtes zu dieser einen Zusage eines von Gott zu verleihenden Gutes sein Recht auch zu der Zusage jenes Heilsgutes der Sündenvergebung darthun (V. 6—11).

als solches aber auch eine gewichtige Verpflichtung für den Menschen involviert (Mt 18^{23—35}).

Aber für den nach dem wahren Heilsleben trachtenden Menschen bedarf es nicht nur der Vergebung für die begangene Sünde, sondern auch der Kraft und des Schutzes Gottes gegenüber den gefährvollen Versuchungen zu neuer Sünde. Jesus ist gewiss, dass Gott bereit ist, solche Kraft und solchen Schutz zu schenken. Er lehrt seine Jünger den Vater bitten, dass er sie nicht in Versuchung führe (Mt 6¹³. Lc. 11⁴), d. h. sie nicht in solche Lebenslagen bringe, vor solche Aufgaben oder Gefahren stelle, welche im Verhältnis zu ihren Kräften zu schwer sind und eine zu grosse Anreizung zur Sünde auf sie ausüben. Dass der negative Begriff »nicht in Versuchung kommen« im Sinne Jesu gleichbedeutend ist mit dem positiven Begriffe »die sich anbietende Möglichkeit und Anreizung zur Sünde abwehren und überwinden«, dass also auch das »nicht Hineinführen in Versuchung« gleichbedeutend ist mit dem positiven »Kraft Geben zur Überwindung der Versuchung«, erhellt aus dem Worte an die Jünger in Gethsemane: »wachtet und betet, damit ihr nicht in Versuchung kommet« (Mc 14³⁸). Dass die objektiv versucherische Lage den Jüngern keinesfalls erspart bleiben würde, sah Jesus damals deutlich voraus. Aber doch »kommen sie nicht in Versuchung«, wenn sie die Kraft haben, den gefährvollen Anlass zur Sünde zu überwinden. Eben diese Kraft aber schenkt Gott denen, die ihn darum bitten. Deshalb sollen die Jünger, wo ihr »Fleisch« schwach ist, sich im Gebete um diesen Beistand an Gott wenden. In demselben Sinne lehrt Jesus seine Jünger darauf vertrauen, dass sie bei den ihnen bevorstehenden Verfolgungen von Gott mit seinem Geiste dazu unterstützt werden, ein rechtes Zeugnis abzulegen. Sie sollen, wenn sie um seinetwillen vor die Gerichte gestellt werden, nicht vorher ängstlich sorgen, was sie reden sollen, weil nicht sie dann die Redenden sein werden, sondern der heilige Geist (Mc 13¹¹). Die Meinung Jesu hier kann nicht sein, dass den Jüngern durch den Geist eine solche Verteidigung eingegeben werden wird, die zu ihrer äusserlichen Freisprechung und Errettung von der drohenden Todesgefahr führen wird ¹⁾. Denn er fügt ausdrück-

1) In diesem Sinne hat Lc. (21^{12ff.}) den Gedanken und Wortlaut

lich hinzu, dass diese Verfolgungen die Gläubigen bis in den Tod bringen werden (V. 12). Wohl aber meint er, dass wo die Jünger angesichts solcher Todesverfolgungen vorher zagen könnten, ob sie auch das Vermögen haben würden, unter diesen schwersten Verhältnissen ihr Bekenntnis zum Messias so abzugeben, wie es sich gehört (V. 13; vgl. 838), sie sich auf die Unterstützung des heiligen Geistes verlassen dürfen, welcher dann aus ihnen zeugen wird.

Wer seitens des himmlischen Vaters alle die äusseren und geistigen Güter empfängt, die ihm zur Erlangung des dereinstigen ewigen Lebens dienlich sind, der hat schon während dieses irdischen Lebens einen überreichen Ersatz für alle Verzichte, die er um des Gewinnes des ewigen Lebens willen sich auferlegen muss. Diesen Gedanken hat Jesus dem Petrus gegenüber drastisch ausgedrückt, als dieser bemerkte, dass sie, die Zwölfe, alles verlassen hätten, um ihm nachzufolgen. Jesus antwortete: »wahrlich ich sage euch, Niemand hat verlassen Haus oder Brüder oder Schwestern oder Mutter oder Vater oder Kinder oder Äcker um meinetwillen und um des Evangeliums willen, der nicht empfinde hundertfältig jetzt in dieser Zeit Häuser und Brüder und Schwestern und Mütter und Kinder und Äcker nebst Verfolgungen, und in der künftigen Welt ewiges Leben« (Mc 10²⁸⁻³⁰). Da der Gedanke an einen hundertfachen Ersatz von Familiengliedern im eigentlichen Sinne absurd wäre, kann natürlich auch der hundertfache Ersatz

des von Mc. überlieferten Ausspruches verändert. Während nach Mc 139 das Gestelltwerden der Jünger vor die Gerichte und irdischen Machthaber diesen zum Zeugnisse geschehen soll, d. h. dazu dienen soll, dass den Gewalthabern gegenüber ein Zeugnis vom Messias abgelegt wird, soll nach Lc 21¹³ die Gerichtsverhandlung zum Zeugnisse für die Jünger selbst ausschlagen, d. h. zum Erweise ihres Rechtes und ihrer Unschuld führen. Dieser Umbiegung des Gedankens entspricht es, dass Lc. als das, was die Jünger nicht vorher zu überlegen brauchen (an Stelle des προμεριμᾶν, »vorher sich beunruhigen«, Mc 13¹¹, hat Lc. den keineswegs gleichbedeutenden Begriff προμελεῖν eingesetzt), sondern was ihnen durch höhere Unterstützung eingegeben werden wird, ihre Verteidigung bezeichnet, und zwar ihre erfolgreiche Verteidigung, so dass der weitere Widerstand und Widerspruch ihrer Gegner unmöglich gemacht wird (V. 14f.).

von Haus und Äckern nicht im eigentlichen Sinne verstanden sein. Zudem macht der Zusatz »nebst Verfolgungen« es klar, dass nicht ein Wiedergewinn äusserer Glücksgüter in wunderbar gesteigertem Masse gemeint ist. Jesus setzt sich in seiner idealistischen Betrachtungsweise souverän hinweg über das äussere Aussehen und den irdischen Wert der Dinge. Wie er damals, als seine leiblichen Angehörigen ihn von seiner aufregenden Wirksamkeit abrufen wollten (Mc 321.31f.), im Hinblick auf die um ihn sitzenden Hörer sprach: »siehe, das sind meine Mütter und meine Brüder! wer da thut den Willen Gottes, der ist Bruder und Schwester und Mutter von mir« (Mc 334f.), so kann er auch an u. St. an einen solchen Ersatz für die verlorenen irdischen Angehörigen denken, der doch nicht in wirklichen neuen Angehörigen besteht. Und wie er von der Wittwe am Tempelkasten sagt, dass sie mit ihren zwei Hellern mehr gegeben habe, als alle Reichen mit ihren grossen Gaben (Mc 1241—44), so kann er auch an u. St. etwas als hundertfachen Ersatz des Verlorenen bezeichnen, was vielleicht nach dem Urteil der Welt weit minderwertig ist als das Verlorene. Er urteilt eben über den Wert der Dinge nach einem ganz anderen Massstabe, als die Kinder dieser Welt. Man hat unter Berufung auf Mc 334f. erklärt, dass er speziell meine, seine Jünger würden in ihrer Liebesgemeinschaft unter einander einen Ersatz für die verlorenen natürlichen Angehörigen finden. Ich halte es allerdings für wahrscheinlich, dass er an einen Ersatz dieser Art mitgedacht hat. Aber er wird doch nicht nur an ihn gedacht haben, sondern zugleich an alle anderen Güter, welche seine Jünger während ihres Erdenlebens von dem himmlischen Vater erlangen, Güter, welche zwar für die äusserliche Betrachtungsweise keineswegs einen reinen Glückszustand herstellen, aber für das glaubensvolle Urteil eines rechten Kindes Gottes den darangegebenen irdischen Gütern an Wert unendlich überlegen sind.

4. In den Reden des vierten Evangeliums, speziell in den Abschiedsreden, finden wir eine Reihe von Aussprüchen Jesu über den gegenwärtigen Heilsbesitz seiner selbst und seiner Jünger, welche mit den besprochenen synoptischen Aussagen in

vollem Einklang stehen. Auch nach diesen Reden ist Jesus gewiss, dass er und seine Jünger schon während des gegenwärtigen irdischen Lebens stete Heilserweisungen seitens Gottes erlangen. Obgleich er seinen Jüngern schwere Verfolgungen und Bedrängnisse in Aussicht stellt (15¹⁸ – 21. 16^{1f.} 33), also nichts weniger als die Hoffnung auf ungetrübtes irdisches Wohlbefinden in ihnen erwecken will, giebt er ihnen doch wiederholt die Verheissung einer vollständigen Erhörung aller ihrer Gebete (14^{13f.} 15^{7.} 16. 16^{23f.}). Die dabei gestellte Bedingung, dass sie in seinem Namen bitten, d. h. mit Bezugnahme auf ihn, sofern sie zu ihm gehören (vgl. Mc 9⁴¹), oder dass sie in ihm bleiben und seine Worte in ihnen bleiben, d. h. dass sie an ihm und seiner Verkündigung festhalten (15⁷), ist keine andere als die Bedingung, welche bei den gleichen Verheissungen in den Logia- und Marcusreden vorausgesetzt ist, dass nämlich die Jünger als wirkliche Kinder Gottes bitten und als solche das Reich Gottes zum obersten Ziele ihres Trachtens haben. Der uneingeschränkten, durch die väterliche Liebe Gottes zu den Jüngern begründeten (16^{23f.}) Verheissung der Erhörung aller rechten Gebete entspricht eine ebenso uneingeschränkte Zusicherung unverlierbaren Friedens und vollkommener Freude (16²⁴); Denselben Frieden und dieselbe Freude, die er, Jesus, in sich trägt und auch angesichts des Todesleidens zu bewahren vermag, sollen seine Jünger erlangen: »Frieden lasse ich euch, meinen Frieden gebe ich euch; nicht gebe ich euch, wie die Welt giebt; euer Herz beunruhige sich nicht und verzage nicht« (14²⁷); »dieses habe ich zu euch geredet, damit meine Freude in euch sei und eure Freude vollendet werde« (15¹¹); »jetzt habt ihr Betrübnis; ich werde euch aber wieder sehen und euer Herz wird sich freuen und eure Freude nimmt Niemand von euch« (16²²); »dieses habe ich zu euch geredet, damit ihr in mir Frieden habet; in der Welt habt ihr Drangsal; aber seid getrost, ich habe die Welt überwunden« (16³³). Wir können diese Überwindung der Welt, die Jesus von sich in dem Momente behauptet, wo er nach der äusseren Betrachtungsweise gerade den feindlichen Mächten der Welt unterliegt, und diese unerschütterliche, vollkommene Freude, die seinen Jüngern ebenso zu eigen werden soll, wie sie ihm eignet, in keinem anderen

Sinne verstehen, als jene in den Logia überlieferten Worte von der Gewalt der Jünger, deren Namen im Himmel eingeschrieben sind, über alle schädlichen Feinde auf Erden (Lc 10^{19f.}) und von der erquicklichen Ruhe, welche alle sich Abmühenden und Belasteten finden, wenn sie seine gottergebene innerliche Demut lernen (Mt 11^{28—30}). Wie der Sinn, den wir oben in jenen Logien fanden, durch diese parallelen Aussprüche der johanneischen Reden bestätigt wird, so wird die Authentie dieser letzteren Aussprüche durch jene in der Logiaquelle bezeugten Worte beglaubigt. Endlich finden wir in den johanneischen Reden auch solche ermuthigende Zusagen einer Unterstützung durch den göttlichen Geist an die Jünger, welche der Verheissung Mc 13¹¹ analog sind. Wie Jesus dort die Hülfe des Geistes den Jüngern für den Fall verheisst, dass sie unter tödlichen Verfolgungen Zeugnis von dem Messias ablegen sollen, so bezeichnet er hier den heiligen Geist als ihren Anwalt, der an Stelle seiner selbst, Jesu, ihnen belehrend zur Seite stehen (14^{16f.} 16^{13f.}), sie an alles das erinnern soll, was Jesus sie gelehrt hat (15²⁶), und aus ihnen heraus zu einem rechten Zeugen für ihn der Welt gegenüber werden wird (15²⁶. 16^{7f.}).

Aber neben dieser deutlichen Übereinstimmung mit der synoptischen Heilsanschauung ist nun auch die eine wichtige Besonderheit der johanneischen Reden hervorzuheben, die wir früher schon flüchtig berührten: dass der johanneische Jesus auch von einer gegenwärtigen Verleihung des »ewigen Lebens« an die Glaubenden redet (5^{24f.} 6^{40. 47. 53f.}). Als gegenwärtiger Heilsbesitz erscheint bei den Synoptikern das »ewige Leben« nicht. Liegt nicht also in diesem johanneischen Gedanken ein der Anschauung des geschichtlichen Jesus ganz fremdartiges Element?

Um hierüber urteilen zu können, müssen wir fragen, was denn im vierten Evangelium als das Wesen des »ewigen Lebens« gedacht ist. Es liegt nahe, eine Beantwortung dieser Frage in der zum hohenpriesterlichen Gebete gehörenden Aussage zu finden: »dies ist das ewige Leben, dass sie dich, den alleinigen wahrhaften Gott, und den du gesandt hast, Jesum Christum, erkennen« (17³). Es scheint, als ob hier die von Jesus gebrachte

rechte Erkenntnis Gottes als das eigentliche Wesen des ewigen Lebens hingestellt würde. Sofern die Menschen die Verkündigung Jesu gläubig annehmen, bestände für sie in der hieraus gewonnenen Anschauung des offenbarten göttlichen Wesens ein schon gegenwärtiges ewiges Leben; sofern sich dann aber diese ihre Anschauung nach ihrem irdischen Tode fortsetzt und vollendet, hätten sie hierin auch ein zukünftiges ewiges Leben ¹⁾. Allein gegen diese Deutung erheben sich berechnigte Zweifel, wenn man eine Reihe von anderen Aussagen der johanneischen Reden berücksichtigt, welche in nächster formeller Analogie zu 17³ stehen. Jesus sagt, er selbst sei die Auferstehung und das Leben (11²⁵; vgl. 14⁶); seine Worte seien Geist und Leben (6⁶³); der Auftrag zur Verkündigung, den Gott ihm gegeben habe, sei ewiges Leben (12⁵⁰). Er sagt von den heiligen Schriften, die Juden meinten in ihnen das ewige Leben zu haben (5³⁹), wobei er nicht dieses Urteil, dass in den Schriften das ewige Leben sei, sondern nur die Vorstellung, dass die Juden dieses in den Schriften vorhandene Leben für sich besäßen, als eine blosse Meinung im Gegensatze zum wirklichen Sachverhalte hinstellen will. Aus dem Vergleiche dieser Stellen mit einander und aus dem Zusammenhange jeder einzelnen ergibt sich deutlich, dass Jesus in ihnen nicht sagen will, worin das ewige Leben seinem Wesen nach besteht, sondern worin das Mittel zu seiner Gewinnung liegt. Jesus selbst ist die Auferstehung und das Leben, sofern er der Vermittler des Auferstehungslebens ist. Seine Worte bzw. sein göttlicher Beruf zur Verkündigung sind ewiges Leben, sofern seine Verkündigung den Menschen das ewige Leben vermittelt. In den heiligen Schriften meinen die Juden das ewige Leben zu haben, sofern sie durch ihre vermittelnde Anweisung dieses Leben sicher zu erlangen meinen. Die prägnante Ausdrucksweise ist an allen diesen Stellen gewählt, um das genannte Mittel zum Gewinne des Lebens nicht als eines neben anderen möglichen, sondern

1) Vgl. B. Weiss, *Bibl. Theologie des NT.* § 146b; auch Titius, *die joh. Anschauung unter dem Gesichtspunkt der Seligkeit*, 1900, S. 24ff., der freilich weiter ausführt, dass mit dieser Auffassung doch nicht der ganze Inhalt des Begriffs erschöpft werde.

als das einzig mögliche und den erstrebten Zweck voll verbürgende zu kennzeichnen¹⁾. So ist auch in 17: nicht gemeint, in dem Erkennen Gottes und seines Gesandten bestehe das ewige Leben, sondern diese Erkenntnis sei das Mittel, und zwar das ausschliessliche und vollkommene Mittel, zur Erlangung des ewigen Lebens. Für die Frage, worin das Wesen dieses ewigen Lebens besteht, ist hier also noch keine Antwort geboten.

Aus der Rede Jesu an Nikodemus Joh 3 lässt sich, wie mir scheint, eine solche Antwort gewinnen. Die Schwierigkeit, den einheitlichen Zusammenhang in dieser Rede Jesu und ihre innere Beziehung auf die Anrede des Nikodemus an Jesus festzustellen, löst sich, wenn man die Korrespondenz zwischen dem Begriffe der Neugeburt durch den Gottesgeist im ersten Teile der Rede und dem Begriffe des ewigen Lebens im zweiten Teile beachtet. Das Ziel der Worte Jesu ist, der Beurteilung des Nikodemus, dass er ein von Gott gesandter Lehrer sei (V. 3a), das vollständigere Urteil gegenüberzustellen, dass er von Gott gesandt sei, um den Glaubenden ewiges Leben mitzuteilen (V. 16f.). Um auf dieses Ziel hinzuleiten, hebt Jesus zuerst hervor, dass die notwendige Bedingung des Teilnehmens am Reiche Gottes nicht bloß in einer neuen Erkenntnis, sondern in einer Neugeburt liege, und zwar nicht in einer kreatürlichen Neugeburt, durch welche doch wieder nur kreatürliches Sein, Fleisch, erzeugt würde, sondern in einer durch den Gottesgeist vollzogenen, durch welche Gottesgeist erzeugt werde (V. 3—8).

1) Dieselbe Ausdrucksweise liegt vor an folgenden paulinischen Stellen: I Kor 130: »Christus ist uns geworden Weisheit von Gott, Gerechtigkeit und Heiligung und Erlösung«, d. h. Christus ist für uns der Vermittler, und zwar der einzige und vollendete Vermittler, dieser Güter; Kol. 127: »Christus, die Hoffnung der Herrlichkeit«, d. h. Christus, welcher die alleinige und vollkommene Grundlage unserer Hoffnung auf Herrlichkeit ist; Kol 34: »wenn Christus, euer Leben, offenbart wird«, d. h. wenn Christus, der alleinige und vollkommene Begründer und Vermittler eures Lebens, offenbart wird; Röm 86: »das Sinnen des Fleisches ist Tod, aber das Sinnen des Geistes ist Leben und Frieden«, d. h. weder: das Sinnen selbst besteht aus Tod, noch: das Sinnen hat zum Gegenstande Tod, sondern: das Sinnen führt sicher hin zum Tode, bezw. zum Leben und Frieden.

Auf die zweifelnde Frage des Nikodemus, wie eine solche Neugeburt durch den Gottesgeist möglich sei (V. 9), erwidert Jesus, dass er über diesen himmlischen Vorgang auf Grund eigener Erfahrung zeuge (V. 10—12) und gemäss der einzigartigen Vollkommenheit dieser seiner himmlischen Erfahrung auch der einzige Vermittler der gleichen Erfahrung für Andere sei, nämlich für alle diejenigen, welche ihn gläubig anerkennen (V. 13—15). Denn dazu habe Gott ihn gesandt, dass er der Vermittler des ewigen Lebens an alle Glaubenden werde (V. 16 u. 17). Wer im Interesse der Beibehaltung seines eigenen unsittlichen Verhaltens diesen Glauben nicht übe, der sei durch die eben damit vollzogene Zurückweisung des ewigen Lebens in einen Zustand schon gegenwärtigen Gerichtetseins hineingetreten (V. 18—21). Überblickt man diesen Gedankengang, so erhellt, dass das ewige Leben, zu dessen Verleihung Jesus sich selbst von Gott gesandt weiss, identisch gedacht ist mit dem neuen, in Gottesgeist bestehenden Sein, welches durch die Geburt aus dem Gottesgeiste im Menschen gewirkt wird. — Auf das gleiche Ergebnis werden wir durch den Schluss der Rede von K. 6 geführt. In dieser Rede hat Jesus sich selbst, und zwar sich gerade, sofern er Fleisch und Blut d. h. geschöpflicher Mensch ist, als den Vermittler eines schon gegenwärtigen ewigen Lebens für alle, welche ihn gläubig annehmen, bezeichnet (V. 35. 40. 47. 51. 53. 54.). Die anstössige Paradoxie dieser Behauptung löst er dann aber am Schlusse durch den Ausspruch, dass allerdings das Fleisch, der kreatürliche Wesensbestand, gar keinen Wert habe: »der Geist ist es, der lebendig macht; — — die Worte, welche ich zu euch geredet habe, sind Geist und sind Leben« (V. 63). Auch hier korrespondieren einander die Begriffe des göttlichen Geistes und des ewigen Lebens: Jesus hat seinen Anspruch, der Vermittler des ewigen Lebens zu sein, insofern erhoben, als er sich dessen bewusst ist, dass in seiner Verkündigung eine göttliche Geisteskraft wirkt, welche sich allen denen mitteilt, die seine Verkündigung gläubig aufnehmen.

Das ewige Leben im Sinne der johanneischen Reden ist also ein Sein von nicht geschöpflicher, sondern göttlicher Art, ein Bestand von göttlichem Geiste. Den gegenwärtigen Besitz des ewigen Lebens in diesem Sinne sagt Jesus ebenso

von sich selbst aus, wie er ihn denen zuspricht, die an ihn glauben. »Wie der Vater Leben hat in sich selbst, so hat er auch dem Sohne gegeben Leben zu haben in sich selbst« (526); »wie der Vater die Toten erweckt und lebendig macht, so macht auch der Sohn lebendig, welche er will« (521); »der Glaubende hat das ewige Leben« (647; vgl. 654. 524). Aber dieser schon gegenwärtig zu erlangende göttliche Lebensbestand heisst deshalb ein »ewiges« Leben, weil er nicht von kreatürlicher Art, daher auch nicht wie das kreatürliche Leben vergänglich ist, sondern trotz des irdischen Todes im jenseitigen Aeon unverlierbar fortwährt. Für alle, die dieses ewigen Lebens gegenwärtig teilhaftig geworden sind, hört der irdische Tod auf, die Bedeutung eines wirklichen Todes zu haben. So kann Jesus, weil er die gläubige Aufnahme seiner Verkündigung als das Mittel zur gegenwärtigen Erlangung des ewigen Lebens betrachtet, die Folgerung ziehen, dass wer sein Wort bewahre, Tod nicht schauen werde in Ewigkeit (851) und dass der an ihn Glaubende, auch wenn er sterbe, leben werde und jeder Lebende und an ihn Glaubende nicht sterben werde in Ewigkeit (1125f.). So kann er aber auch urteilen, dass wer in seinem Unglauben sich gegen die Erlangung dieses gegenwärtigen Besitzes des ewigen Lebens verschliesse, eben damit schon gegenwärtig in den Zustand des Gerichtetseins eingetreten sei, weil er mit dem gegenwärtig beginnenden zugleich den ewig dauernden Besitz des höheren Lebensbestandes abgelehnt habe (318).

Liegt dieser Gedanke der johanneischen Reden nun wirklich von dem durch die synoptischen Quellen bezeugten Gedankenkreise Jesu soweit ab, dass wir ihn dem geschichtlichen Jesus nicht zuschreiben dürfen? Es kommt nicht auf die Ausdrucksform an: ob Jesus wirklich den Ausdruck »ewiges Leben« zur Bezeichnung nicht nur des zukünftigen Lebens im neuen Aeon, sondern auch des göttlichen Geistesbesitzes im gegenwärtigen Leben angewandt hat. Dass diese Ausdrucksform speziell dem Aufzeichner der johanneischen Redestücke zugehört, ist aus ihrem Vorkommen auch im I Johannesbriefe (314f. 511—13) zu ersehen. Das Wichtige ist die Frage, ob der Gedanke selbst, dass den Jüngern Jesu schon in der Gegenwart ein dauernder Besitz göttlichen Geistes als Unterpfand ihrer Heilserlangung

im zukünftigen Reiche Gottes zu Teil wird, zu dem Anschauungskreise des geschichtlichen Jesus gehört haben kann.

Auch nach Mc 13¹¹ hat Jesus seinen Jüngern die Unterstützung des heiligen Geistes verheissen. Aber freilich erscheint in dieser vereinzelter Aussage¹⁾ der heilige Geist als eine den Jüngern nur vorübergehend zu dem speziellen Zwecke der Verantwortung vor den Gerichten verleihe Gabe. Wenn man jedoch die Predigt Jesu in geschichtlichem Zusammenhange mit der sie vorbereitenden und der sich an sie anschliessenden Lehrentwicklung betrachtet, so muss man es für durchaus wahrscheinlich halten, dass die Idee der Geistesverleihung in der Predigt Jesu eine viel grössere Rolle gespielt hat, als es nach der synoptischen Überlieferung erscheint. Denn einerseits hatte Johannes der Täufer in Anknüpfung an die alten Propheten das zu erwartende Heilswerk des kommenden Messias als ein Taufen in heiligem Geiste bezeichnet und sich mit der besonderen Hervorhebung dieser innerlichen, auf die wahre Gerechtigkeit ab Zweckenden Heilsgabe in charakteristischen Gegensatz gegen die in erster Linie auf äusserliches Glück und politische Machtstellung gerichteten messianischen Heilshoffnungen seiner jüdischen Zeitgenossen gestellt (vgl. oben S. 89). Andererseits war auch in der apostolischen Zeit die Vorstellung von dem Ausgerüstetsein aller Christen schon auf Erden mit göttlicher Kraft und göttlichem Leben ein wesentlicher Bestandteil des christlichen Gemeinbewusstseins. Nicht nur Paulus hat diese Vorstellung in seiner Lehre vom Geiste Gottes, der in den Gläubigen das Prinzip alles christlichen Erkennens und Verhaltens, Betens und Hoffens und das Unterpfand des zukünftigen Lebens ist (I Kor 2^{10ff.} 12^{3ff.} Gal 5^{22ff.} Röm 8^{4—27}), grossartig ausgebildet. Auch im Jakobusbriefe begegnet uns, nur unter anderem Titel, die im Grunde gleiche Vorstellung: dass Gott rückhaltlos und gern die »Weisheit« denen giebt, welche sie von ihm erbitten (1⁵), und dass diese nicht irdische und psychische, sondern von oben herabkommende Weisheit eine Kraft aller Tugenden und guten Werke ist (3^{15. 17}). Wir würden in der geschichtlichen Entwicklungsreihe ein wesentliches Verbin-

1) In Lc 11¹³ ist der Begriff *πνεῦμα ἅγιον* gewiss von Lc. eingesetzt für das in der Parallele Mt 7¹¹ stehende *ἀγαθά*.

dungsglied vermissen, nämlich die Fortsetzung jenes alttestamentlich-prophetischen Gedankens des Täufers, welche wieder die Voraussetzung für diese Anschauung der apostolischen Zeit ist, wenn wir nicht annehmen dürften, dass auch Jesus, wie er sich selbst mit dem Geiste Gottes zu seinem messianischen Berufswerke dauernd ausgerüstet wusste, so auch seinen Jüngern den heiligen Geist als einen dauernden Heilsbesitz nicht nur für die Zukunft verheissen, sondern auch schon für die Gegenwart zugesprochen hätte¹⁾. Da die Idee eines solchen gegenwärtigen göttlichen Geistesbesitzes das Wesentliche des johanneischen Begriffes des gegenwärtigen »ewigen Lebens« bildet, haben wir also guten Grund zu der Annahme, dass uns in dieser johanneischen Ausdrucksform ein Bestandteil des authentischen Gedankenkreises Jesu überliefert ist²⁾.

1) Vgl. das Urteil von F. Kattenbusch, *Verbreitung und Bedeutung des Taufsymbols*, 1900, S. 673 f. – Ich meine nicht, dass Jesus seinen Jüngern die ekstatischen Geistesgaben der Prophetie und Glossoleie zugesprochen hat. Diese Gaben, von denen einzelne Auserwählte periodisch ergriffen und zu wundersamen Äusserungen getrieben wurden, galten freilich in der apostolischen und nachapostolischen Zeit als besonders wertvolle Bewährungen des Heilsbesitzes in der messianischen Gemeinde. Aber es hat sich dabei doch die bestimmte Erinnerung erhalten, dass sie erst nach dem Tode Jesu in dem Kreise der Jünger überraschend in Erscheinung getreten sind. Auf sie bezügliche Verheissungen hat die sekundäre Überlieferung dem auferstandenen Jesus in den Mund gelegt (Lc 2449. Act 18. Mc 1617). Der vierte Evangelist fand irriger Weise auch in dem aus seiner Quelle geschöpften Aussprüche Joh 737f. eine Hindeutung auf diesen, bei Lebzeiten Jesu noch nicht vorhandenen »Geist« (739). Aber es ist durchaus nicht wahrscheinlich, dass Jesus, der selbst kein Ekstatiker war, — hierüber werde ich mich an späterer Stelle weiter aussprechen, — seinen Jüngern solche ekstatische Geistesgaben in Aussicht gestellt hat. Von diesen ekstatischen Geistesgaben ist aber das dauernde Begabtsein der Kinder Gottes mit dem Geiste Gottes zu unterscheiden. Die Idee dieser dauernden Geistesbegabung tritt uns jetzt am deutlichsten aus den paulinischen Briefen entgegen, ist aber doch nicht für eine ganz originale, eigentümliche Idee des Paulus zu halten.

2) Unserm vierten Evangelisten, dem Bearbeiter der Redequelle, war die Vorstellung von der schon gegenwärtigen Verleihung des »ewigen Lebens« nicht geläufig und verständlich. Wo er sie in der Quelle fand, hat er sie wegzudeuten gesucht. Er hat dem Aussprüche 524f. die

Kap. 5. Das gegenwärtige Dasein des Reiches Gottes ¹⁾.

1. In unserer bisherigen Darstellung des Heilszustandes, in dem sich nach der Anschauung Jesu die Kinder des himmlischen Vaters schon während ihres irdischen Lebens befinden, ist doch noch nicht alles wiedergegeben, was Jesus in betreff dieses gegenwärtigen Heilszustandes ausgesagt hat. Andererseits ist auch in unserer vorhergehenden Ausführung über das der-einstige Kommen des Reiches Gottes beim Anbruche des neuen Aeons noch nicht die ganze Bedeutung dargelegt, die der Begriff des Reiches Gottes bei Jesus hat. Er redet zuweilen von diesem Reiche auch als von einem bereits vorhandenen. Erst wenn wir diese seine Äusserungen mit in betracht ziehen, gewinnt seine Heilsanschauung ihre rechte Abrundung.

Am deutlichsten lautet der von Mt. und Lc. nach den Logia wiedergegebene Ausspruch Jesu bei seiner Zurückweisung des Vorwurfes der Pharisäer, dass er die Dämonen in Beezebul, dem obersten der Dämonen, austreibe. Er hält seinen Gegnern nicht nur vor, dass ihre Anklage widersinnig sei (Mt 12^{25f.} Lc 11^{17f.} = Mc 3^{23—26}) und in Widerspruch stehe zu der von ihnen selbst mit Bezug auf die Dämonenaustreibungen ihrer

keineswegs gleichartige und den Gedankenzusammenhang von V. 30 mit V. 26f. zerreissende Erklärung V. 28f. von der zukünftigen allgemeinen Totenauferstehung hinzugefügt und in demselben Sinne die kleinen gleichlautenden, auf die zukünftige Auferweckung bezüglichen Schlüssätze von 6^{39.40.44.54} gebildet. Er verstand auch den »Geist« nur im Sinne der ekstatischen Geistesbegabung und deutete deshalb den Ausspruch Jesu 7³⁸ von den Strömen lebendigen Wassers, die aus dem Innern der an ihn Glaubenden fließen würden, durch seinen Zusatz V. 39 auf die zukünftige Geistesverleihung an die Gläubigen, weil vor der Verklärung Jesu der »Geist« noch nicht da gewesen sei. Dadurch verrät der vierte Evangelist deutlich, dass er mit seinem eigenen Gedankenkreise der nachapostolischen Generation angehörte; ebenso aber, dass er jenen so klar ausgesprochenen Gedanken von der schon gegenwärtigen Verleihung des ewigen Lebens und des Geistes nicht selbständig gebildet, sondern nach einer fremden Überlieferung wiedergegeben hat. Diese von ihm benutzte Überlieferung ist es, welche sich uns an diesem Punkte als eine gute bewährt.

1) Vgl. die oben S. 209 angeführte Litteratur.

Anhänger geübten Beurteilung (Mt 12²⁷. Lc 11¹⁹); sondern er zeigt ihnen auch, welche richtige Folgerung aus seiner Dämonenbesiegung zu ziehen ist: »wenn ich mit dem Finger Gottes (d. i. mit der Kraft Gottes; Mt. gewiss sekundär: im Geiste Gottes) die Dämonen austreibe, so ist also schon zu euch gekommen das Reich Gottes« (Mt 12²⁸. Lc 11²⁰)¹). Nicht darin, dass er überhaupt die Dämonen austreibt, was ja die Pharisäerjünger auch thaten, wohl aber darin, dass er sie in der Kraft Gottes austreibt, sieht er einen Beweis für das Gekommensein des Reiches Gottes. Andere Exorcisten bekämpften die Dämonen unter Anrufung von Engelmächten mit Räucherwerk und anderen Heilkünsten²). Er, Jesus, kennt als einziges Heilmittel das vertrauensvolle Gebet zu Gott (Mc 9^{23, 29}). Die erbetene Gotteshilfe wird ihm aber auch wirklich zu Teil; mit ihr vermag er wirklich der bösen Mächte Herr zu werden und den geplagten Menschen Heil zu schaffen. So kommt es in seiner Besiegung der Dämonen zur Erscheinung, dass der ideale Heilszustand des Reiches Gottes jetzt bereits angebrochen ist.

Diesem Ausspruche tritt zur Seite die Antwort Jesu auf die Frage der Pharisäer, wann das Reich Gottes komme: »das Reich Gottes kommt nicht mit Aufsehen; man wird auch nicht sagen: siehe hier oder dort ist es; denn siehe das Reich Gottes ist inmitten eurer« (Lc 17^{20f.}). Mit dem, was Jesus hier zuerst, scheinbar die gestellte Frage nicht präzise beantwortend, über die Art des Kommens und des Daseins des Reiches Gottes sagt, bereitet er vor, was er dann mit Bezug auf die Zeit des Kommens dieses Reiches sagen will. Weil die Pharisäer das

1) Die Prägnanz des in den Evangelien nur an dieser Stelle vorliegenden Ausdruckes *ἐφθασεν* ist festzuhalten. J. Weiss² S. 70f. lässt sie fallen, indem er annimmt, dass ein und dasselbe aramäische Wort *שָׁפַע* von den Evangelisten sonst mit *ἡγγικεν*, an u. St. aber mit *ἐφθασεν* wiedergegeben sei. Diese Annahme wird doch weder dadurch genügend gestützt, dass Theodotion in Dan 48 *ἐφθασε* schreibt, wo die LXX *ἡγγικε* haben, noch gar dadurch, dass in Lc 109 der Begriff *ἡγγικεν* ebenso, wie in Lc 1120 *ἐφθασεν*, mit den Worten *ἐφ' ὧς ἡ βασιλεία τοῦ Θεοῦ* zusammensteht. *ἐφθασεν* bedeutet: »es ist schon gekommen« I Th 216. II Kor 1014. Phil 316; *οὐκ ἐφθασεν*: »es ist noch nicht gekommen« Röm 931.

2) Vgl. die Geschichte von der Vertreibung des Dämons Tob 6 und 8.

messianische Reich unter wunderbaren äusseren Ereignissen eintretend und in äusseren Formen und Grenzen nach Art eines politischen Weltreiches bestehend dachten, konnten sie in der Gegenwart nichts von diesem Reiche entdecken, sondern nur nach seinem zukünftigen Kommen fragen. Jesus dagegen weiss, dass das Reich Gottes unscheinbar kommt und in seinem Bestande für das sinnliche Auge unerkennbar bleibt. Deshalb kann er urteilen, dass dieses Reich, ohne dass die nach seinem zukünftigen Kommen Fragenden es gemerkt haben, thatsächlich schon inmitten ihrer vorhanden ist ¹⁾).

Dieses gegenwärtige Vorhandensein des Reiches Gottes setzte Jesus auch voraus in seinen Worten bei der Beurteilung des Täufers: »aber von den Tagen Johannes des Täufers bis jetzt packt man zu nach dem Himmelreiche und Zupackende tragen es als Beute davon; denn alle Propheten und das Gesetz bis Johannes haben geweissagt, und wenn ihr es annehmen wollt: er ist Elias, der kommen soll« (Mt 11^{12—14}. Lc 16¹⁶) ²⁾.

1) Die Erklärung, dass das *ἐντός ὑμῶν* Lc 17²¹ nicht: »inmitten eurer«, sondern: »in eurem Innern« bedeute, ist neuerdings wieder von Haupt S. 9 f. und Dalman I S. 119 vertreten. Aber Jesus kann weder von den ihn fragenden Pharisäern noch von der gesamten anwesenden Volksmenge einschliesslich dieser Pharisäer gesagt haben, in ihrem Innern werde oder sei das Reich Gottes verwirklicht. Haupt meint, zu der Fassung »inmitten eurer« passe nicht der voranstehende Satz: *οὐδὲ ἐροῦσιν· ἰδοὺ ὧδε ἡ ἐκεί.* Denn 1) werde hier die lokale Bestimmtheit des R. G. geleugnet, während bei jener Deutung die Worte *ἐντός ὑμῶν ἐστίν* selbst eine solche enthielten; 2) passe das Fut. *ἐροῦσιν*, dem das Praes. *ἐστίν* auch nicht an Tonstelle gegenüberstehe, dann nicht, wenn der Nachdruck auf das gegenwärtige Vorhandensein des R. G. falle. Aber ad 1) gilt, dass derselbe Einwand auch die Fassung Haupt's trifft. Denn auch die Aussage, das R. G. wohne in den Herzen der Menschen, betrifft den Ort dieses Reiches. Das Wichtige, was Jesus hervorheben will, ist offenbar nicht, dass das R. G. überhaupt keinen Ort habe, sondern dass es nicht an irgend einem bestimmten Orte sinnlich wahrnehmbar und unterscheidbar sei. Ad 2) gilt, dass das Fut. *ἐροῦσιν* gebraucht ist, um die Unerkennbarkeit des R. G. für die sinnliche Wahrnehmung nicht als eine speziell gegenwärtige Thatsache, sondern als eine allgemeingiltige Regel zu kennzeichnen. Der Sinn dieses Fut. ist etwa zu umschreiben: »und niemals kann man sagen«.

2) Lc. hat den Ausspruch offenbar in unrichtigem Zusammenhange wiedergegeben (s. die Anm. auf S. 23 f. am Schl.). Aber gewiss ist er

Der Zeit des Wartens und Weissagens auf das künftige Gottesheil, die bis auf den Täufer, den verheissenen Elias, gereicht habe, stellt er hier gegenüber die seither eingetretene Periode, wo man nach dem schon vorhandenen Reiche Gottes energisch zupackt, um für sich selbst Anteil an ihm zu gewinnen¹⁾. Diejenigen, die in dieses gegenwärtige Reich Gottes hineingetreten sind, haben in ihm eine Überlegenheit über alle noch ausserhalb dieses Reiches Stehenden. In diesem Sinne sagt Jesus unmittelbar vorher, dass Johannes der Täufer zwar der grösste der Weibgeborenen sei, dass aber doch der Kleinste im Reiche Gottes grösser sei als er (Mt 11¹¹. Lc 7²⁸)²⁾.

darin ursprünglicher als Mt., dass er die beiden Teile des Ausspruchs in umgekehrter Reihenfolge giebt. Die Gedankenfolge wird überraschend vereinfacht, wenn man im Mt.texte V. 13f. vor V. 12 setzt.

1) Kann mit den Ausdrücken *βιάζεται*, *βιάσται*, *ἀρπάζουσιν* ein von Jesus gebilligtes und gewünschtes Verhalten dem R. G. gegenüber bezeichnet sein? B. Weiss, Mt. evang. S. 295 und sonst, und J. Weiss² S. 82. 192 ff. erklären, Jesus rede in tadelndem Sinne von dem Täufer und anderen ungeduldigen Stürmern, die in gewalthätigem, leidenschaftlichem Treiben das R. G. herbeizuführen suchten. Aber Jesus redet doch in Wirklichkeit nicht von einem vergeblichen Bemühen, das R. G. zu erlangen, sondern gerade von dem Erfolge der *βιάσται*, dass ihnen das R. G. als Beute zufällt. Da er selbstverständlich nicht gemeint haben kann, dass es einem glücken könne, auf eigenwilligem, unrechtmässigem Wege wider den Willen Gottes das R. G. zu erlangen, so kann er jene Ausdrücke *βιάζεσθαι* und *ἀρπάζειν* nur in dem Sinne gebraucht haben, dass er möglichst scharf das energische Zugreifen nach dem gegenwärtig vorliegenden Gute im Gegensatz zum blossen Abwarten eines in der Zukunft liegenden Gutes betonen wollte.

2) Der Komparativ *ὁ μικρότερος* hat dem spätgriechischen Gebrauch gemäss superlative Bedeutung; vgl. Blass, Gramm. § 11,3. — J. Weiss S. 81 f. findet es unwahrscheinlich, dass Jesus über den Täufer so entschieden den Stab gebrochen und ihn überhaupt vom Heile, vom Reiche Gottes ausgeschlossen habe. Er schlägt deshalb vor, *ὁ μικρότερος* gar nicht mit *ἐν τῇ βασιλείᾳ τ. οὐρ.* zu verbinden, sondern zu übersetzen: »wer aber kleiner ist als Johannes, der ist im R. G. grösser als er«; d. h. »wer hier gross ist, wird dort [im R. G.] klein sein und umgekehrt; und so wird denn auch Johannes, wie bedeutend er hier auch war, wegen seiner ungeduldigen Zweifel dort nur eine sehr geringe Rolle spielen neben den von Jesus so zärtlich geliebten »Kleinen«, die still, geduldig und gläubig gewartet haben, bis Gott sein Reich errichten wird.«

Hierzu kommen ferner die Gleichnisse vom Senfkorn und vom Sauerteig (Mc 4^{30—32}. Lc 13^{18—21}. Mt 13^{31—33}). Die Frage, ob Jesus in ihnen auf eine allmähliche Entwicklung des Reiches Gottes habe hinweisen wollen, kann man dahingestellt sein lassen. Jedenfalls will er in ihnen den Kontrast zwischen der anfänglichen Kleinheit und späteren Grösse des Reiches Gottes veranschaulichen. Von einem solchen Kontraste kann aber beim Reiche Gottes keine Rede sein, wenn blos der zukünftige Heilszustand im neuen Aeon als Reich Gottes aufgefasst ist. Denn dieser Heilszustand wird nach der Anschauung Jesu nicht zuerst klein und erst später in überraschender Grösse, sondern gleich in fertiger Vollendung auftreten. Wohl aber gilt jener Kontrast, sofern an ein schon gegenwärtiges Vorhandensein des Reiches Gottes gedacht ist, an ein Vorhandensein in solcher Unscheinbarkeit, wie sie in Lc 17^{20f.} bezeichnet ist. Jesus drückt die Gewissheit aus, dass das Reich Gottes trotz seiner gegenwärtigen unscheinbaren Kleinheit dereinst in mächtiger Grösse dastehen wird.

2. Worin fand Jesus die gegenwärtige Wirklichkeit des

Allein wenn Jesus den Täufer für den grössten der Weibgeborenen erklärt, so hat er doch nicht an eine Grösse irdischer Art gedacht, die im zukünftigen R. G. verschwinden wird, sondern an die einzigartige Grösse, die er gerade wegen seiner nahen Beziehung zum R. G. hat, sofern er als der verheissene Elias der letzte Prophet und der rechte Vorbereiter des R. G. ist. Im Anschluss an dieses Urteil Jesu über die Grösse des Täufers hat seine hinzugefügte Aussage über den *μικρότερος* nur dann rechten Sinn, wenn Jesus meint, dass der Kleinste, der im erschienenen R. G. drinsteht, grösser ist als der Grösste, der noch draussen steht und es erst erwartet. Das Urteil Jesu über den Täufer erscheint nur so lange unbegreiflich hart, als man mit J. Weiss an der Voraussetzung festhält, dass das R. G. im Sinne Jesu erst in der Zukunft verwirklicht werde. Denn der nicht zu diesem zukünftigen R. G. gehörende Mensch ist allerdings definitiv vom Heile ausgeschlossen. Ganz anders liegt die Sache, wenn Jesus an u. St. ein schon gegenwärtiges Verwirklichtsein des R. G., eine schon gegenwärtige Zugehörigkeit von Menschen zum R. G. in betracht zieht. Solche gegenwärtigen Genossen des R. G. haben in ihrem Heilsbesitze einen Vorrang auch vor den höchsten alttestamentlichen Frommen (Lc 10²⁴). Aber es fällt Jesus nicht ein, die alttestamentlichen Frommen vom Heile des zukünftigen R. G. auszuschliessen (Lc 13²⁸).

Reiches Gottes gegeben? Aus der besprochenen Stelle Mt 12²⁸, Lc 11²⁰ hat man geschlossen, dass er, während er doch das eigentliche Kommen des Reiches Gottes zu den Menschen erst in der Zukunft am Abschlusse des jetzigen Aeons erwartete, eine Gegenwart des Reiches Gottes speziell im Gedanken an die schon gegenwärtige Besiegung der Dämonen behauptet habe. Denn er denke die kommende Herrschaft Gottes im begrifflichen Gegensatze zu der noch bestehenden Herrschaft des Teufels und der Dämonen. Der zur Aufrichtung der Gottesherrschaft führende Kampf gegen die Dämonen aber vollziehe sich nach seiner Anschauung schon während der Periode seines irdischen Wirkens. In prophetischer Ekstase schaue er, wie der Satan aus seiner Machtstellung gestürzt werde (Lc 10¹⁸); und seine Dämonen-austreibungen auf Erden betrachte er als Anzeichen dieses Sieges über das Satansreich. Nur mit Bezug auf diesen das zukünftige Kommen des Gottesreiches vorbildenden und vorbereitenden gegenwärtigen Sieg über die Dämonen rede er gelegentlich, gewissermassen proleptisch, von der Gegenwart des Reiches Gottes ¹⁾.

In der That steht für die Anschauung Jesu die Beseitigung der Satansherrschaft in innerem Zusammenhang mit dem Kommen des Reiches Gottes. Aber er denkt an eine gegenwärtige, während seines irdischen Wirkens sich vollziehende Besiegung der dämonischen Mächte doch nur insofern, als schon jetzt bei den Menschen die unheilvolle Herrschaft des Satans und der Dämonen gebrochen und eben damit schon jetzt für die Menschen ein Gottesheil verwirklicht wird. Uns ist durchaus nicht bezeugt, dass er auch an solche Siege über die Dämonen gedacht hätte, welche gegenwärtig nur auf dem Gebiete der überirdischen Geisterwelt erfochten würden und erst später, beim Anbruche des neuen Aeons, auch den Menschen zu gut kämen. Wenn er »im Finger Gottes« aus den in dämonischer Gewalt befindlichen Menschen die Dämonen vertreibt, so bringt er eben diesen unglücklichen Menschen als Vermittler des göttlichen Heiles eine schon gegenwärtige Befreiung von ihrer Plage (Lc 13¹⁶). Und wenn er im Geiste den vollständigen Sturz des

1) Vgl. Schmoller S. 138—143; J. Weiss ²/S. 88—99.

Satans aus seiner Machtstellung schaut (Lc 10¹⁸), so bedeutet dieser Sturz für ihn ein schon gegenwärtiges Gebrochensein der unheilbringenden Herrschaft des Satans über diejenigen Menschen, deren Namen im Himmel eingeschrieben sind (Lc 10^{19f}). Wir dürfen diese Aussage Jesu über den Sturz des Satans nicht lösen aus ihrer Verbindung mit seiner gleich folgenden Zusage an die Jünger, dass ihnen schon jetzt, während ihres Erdenlebens, eine Gewalt über alle feindlichen Mächte gegeben sei und dass garnichts ihnen schaden werde (Lc 10¹⁹). Wenn also Jesus von dem gegenwärtigen Dasein des Reiches Gottes in Hinblick darauf spricht, dass gegenwärtig schon die Besiegung des Dämonenreiches begonnen hat, so ist dies unmittelbar gleichbedeutend damit, dass er die Gegenwart des Reiches Gottes wegen der schon gegenwärtigen besonderen Heilserweisungen Gottes an die Menschen behauptet. Deshalb spricht er auch von dem Gekommensein des Reiches Gottes zu seinen Hörern (Mt 12²⁸. Lc 10²⁰), von dem Vorhandensein desselben inmitten ihrer (Lc 17²¹).

Es ist aber auch nicht richtig, dem Gedanken Jesu, dass das Reich Gottes schon gegenwärtig da sei, eine ausschliessliche Beziehung auf die Besiegung der dämonischen Mächte zu geben. Für die Auffassung Jesu ist die Befreiung, die er in Kraft Gottes den von Dämonen besessenen Menschen schafft, nicht etwas wesentlich Höheres und Bedeutsameres als das Gottesheil, das er in anderen Beziehungen den Menschen verkündigt und bringt. Seine Gewissheit, dass keine Macht des Feindes seinen Jüngern Schaden thun kann, ist nur ein Ausfluss seiner allgemeinen Zuversicht, dass der himmlische Vater seinen Kindern schon während ihres irdischen Lebens alles das und nur das zu Teil werden lässt, dessen sie zu ihrem wahrhaften Heile bedürfen. Wir sahen oben, dass Jesus diese absolute Heilszuversicht deshalb festhalten konnte, weil er bei seiner Erkenntnis des zukünftigen ewigen Lebens als des eigentlichen Lebens und vollendeten Heiles eine ganz andere Wertschätzung der irdischen Dinge und Erfahrungen übte, als welche der gewöhnlichen, äusserlichen Auffassung entspricht. Gemäss dieser seiner wunderbar hohen religiös-idealistischen Betrachtungsweise aber konnte er sich auch bis zu dem Urteil erheben, dass für die-

jenigen Menschen, denen der dereinstige himmlische Heilslohn gewiss ist und die jetzt schon lauter Heilserweisungen ihres himmlischen Vaters geniessen, bereits gegenwärtig der Heilszustand des Reiches Gottes angebrochen ist ¹⁾.

Dass er die Gegenwart des Reiches Gottes wirklich in diesem Sinne meinte, bestätigt sich uns daran, dass er auch an einigen Stellen, wo er nicht speziell den Begriff Reich Gottes gebraucht, deutlich die Anschauung zum Ausdruck bringt, dass schon gegenwärtig in seinem Heilswirken und in den Heilserfahrungen seiner selbst und seiner Jünger die alttestamentlichen Verheissungen ihre Erfüllung fänden. In der Synagoge zu Nazareth verliest er das Wort des Propheten Jes 61^{ff.}, er sei ausgesandt, um Armen frohe Botschaft zu bringen, Gefangenen Befreiung und Blinden Augenlicht zu predigen, Zerschmetterte in Erlösung zu versetzen, ein angenehmes Jahr des Herrn zu predigen (Lc 4¹⁷⁻¹⁹). Dann erklärt er den Hörern, dieses Schriftwort sei heute in ihren Ohren, d. h. indem sie diese seine Worte hören, erfüllt (V. 21). Seine Meinung kann nicht sein, dass in seiner die Armen und Elenden auf das zukünftige Reich Gottes hinweisenden Predigt das Wort des Propheten erfüllt werde, in welchem eben ein Prediger des Heils verheissen sei. Er meint vielmehr, dass das Heil selbst, das einst der Prophet gepredigt habe, jetzt für die Armen und Elenden verwirklicht werde, dass das »angenehme Jahr des Herrn« d. h. die Heilszeit Gottes, jetzt wirklich angebrochen sei. In seiner Antwort auf die Täuferbotschaft Mt 11⁵. Lc 7²² spricht er denselben Gedanken aus. Sein Hinweis auf das Heil, das jetzt den Heilsbedürftigen aller Art zu Teil werde, gab auf die Frage des Täufers, ob er der »Kommende« sei, insofern eine Antwort, als sich in diesem gegenwärtigen Heile eine Erfüllung der alttestamentlichen Weissagungen auf die Endzeit, speziell der Worte Jes 35^{5f.} 61¹, darstellte. Wenn sein Wirken diese Erfüllung der Verheissungen gebracht hat, so ist daraus zu entnehmen, dass er selbst in der That der verheissene »Kommende« ist. Schon diese Antwort an die Boten des Täufers zeigt also dieselbe Anschauung von dem gegenwärtigen Vorhandensein des Reiches Gottes, die dann auch in

1) Vgl. auch Bousset S. 98–101.

der folgenden Rede Jesu an das Volk über den Täufer zum Ausdruck kommt (Mt 11^{11—14}. Lc 7²⁸. 16¹⁶). Gleichartig ist der Ausspruch, mit dem Jesus nach Lc 10^{23f.} (vgl. Mt 13^{16f.}) seine Worte an die Jünger über die ihnen verliehene Obmacht allen schädlichen Gewalten gegenüber abschliesst: »glückselig die Augen, die sehen, was ihr sehet; denn ich sage euch, viele Propheten und Könige [Mt. hat gewiss ursprünglicher: und Gerechte] haben begehrt zu sehen, was ihr sehet, und haben es nicht gesehen, und zu hören, was ihr hört, und haben es nicht gehört«. Also das Ziel des Hoffens und Wünschens der früheren Propheten und Frommen betrachtet Jesus als jetzt erreicht. Seine Jünger machen in der Gegenwart die beseligende Erfahrung von dem Vorhandensein des von Jenen erhofften Heilszustandes. Dieser Heilszustand aber, in dem die alttestamentlichen Verheissungen erfüllt sind, ist das Reich Gottes.

Hier kommen endlich auch die Abendmahlsworte insofern in betracht, als Jesus in ihnen den Begriff des »Bundes« (Mc 14²⁴), des »neuen Bundes« (I Kor 11²⁵) gebraucht. Er nimmt damit Bezug auf die Verheissung des Jerenja (31^{31—34}), dass Gott in der Endzeit einen neuen Bund mit seinem Volke schliessen wolle, einen besseren und festeren, als einst am Sinai. Wie einst nach der Gesetzgebung auf dem Sinai Mose ein Opfer darbrachte, um die Abschliessung des Gesetzesbundes feierlich zu besiegeln (Ex 24^{1—8}), so bezeichnet jetzt Jesus sein Blut als »Blut des Bundes«, d. i. beurteilt er seinen Tod als das zur Besiegelung des neuen Bundes gehörige Bundesopfer¹⁾.

1) Den von W. Wrede, ZNT 1900 S. 69ff. (vgl. auch G. Hollmann, die Bedeutung des Todes Jesu, 1901, S. 145ff.) erhobenen Zweifel an der ursprünglichen Zugehörigkeit der Vorstellung vom (neuen) Bunde zu den Abendmahlsworten Jesu halte ich für unbegründet. Die Härte des von *αἷμα* abhängigen doppelten Genitivs *μου* und *τῆς διαθήκης* im Texte des Mc. (u. Mt.) ist keineswegs so gross, dass sich aus ihr der Zusatzcharakter von *τῆς διαθήκης* erschliessen liesse. Wie auch Wrede richtig erkennt, sind in dem uns vorliegenden Satze zwei Gedanken zusammengezogen: »dies ist mein Blut« und »mein Blut ist ein Blut des Bundes«. Bei dieser prägnanten Zusammenziehung fällt der Nachdruck auf den zweiten Gedanken. Diesen hat man auch wirklich für den Hauptgedanken, auf den es Jesu ankam, zu halten. Der Einwand, dass Jesus eine solche Anschauung von der Heilsbedeutung seines

In welchem Sinne er seinem Tode diese Bedeutung zuschrieb, haben wir erst später zu besprechen. Hier ist für uns nur wichtig, dass er bei diesem Ausspruche die Abschliessung des »neuen Bundes«, d. i. die Herbeiführung des von Jeremja verheissenen Zustandes der idealen Heilsgemeinschaft zwischen Gott und seinem Volke, nicht erst für die Zukunft in Aussicht nimmt, wenn er dereinst mit seinen Jüngern zu seligem Leben wiedervereinigt sein wird (Mc 14²⁵), sondern als schon gegenwärtig vollzogen betrachtet. Durch sein irdisches Wirken weiss er diesen Bund hergestellt. Seinen Tod betrachtet er nun nicht als einen unheilvollen Schlag, durch den sein Werk wieder zerstört wird, sondern vielmehr als das Opfer, durch das der Bund definitiv fest gemacht wird. Also auch hier die Vorstellung Jesu, dass die verheissene Endzeit bereits angebrochen ist.

3. Es fragt sich nun nur, in welchem Verhältnis diese Vorstellung zu der regelmässigen Gesamtanschauung Jesu stand. Bildete sie von Anfang an ein festes Glied derselben? Oder hat sie sich bei Jesus erst allmählich während der Zeit seiner öffentlichen Wirksamkeit herausentwickelt und ist sie überhaupt nur in Augenblicken besonders gehobener Stimmung bei ihm durchgebrochen, während er für gewöhnlich das Reich Gottes nur als den zukünftigen neuen Zustand dachte, den Gott mittelst einer grossen Weltkatastrophe wunderbar herbeiführen werde? ¹⁾

Zunächst ist festzustellen, dass die Überlieferung unserer Quellen keinen bestimmten Anhalt für die Annahme bietet, jene Vorstellung sei erst in der späteren Zeit der Wirksamkeit Jesu oder nur ausnahmsweise hervorgetreten. Die Stellen, in denen Jesus das Reich Gottes deutlich als den zukünftigen Heilszustand im neuen Aeon meint (vgl. oben S. 212f.), sind nicht zahlreicher als die anderen, in denen er das Reich Gottes deutlich als einen schon gegenwärtigen Zustand betrachtet. Diese letzteren gehören auch keineswegs bloss der späteren

Todes, wie sie in dem Begriffe des Bundesblutes ausgedrückt wäre, nicht gehabt haben könne, beruht auf einem Vorurteil, das zu der Überlieferung unserer Quellen in Widerspruch steht.

1) So J. Weiss ² S. 63. 90. 95f.; Bousset S. 100; vgl. auch Baldensperger ² S. 233 ff.

Periode der Wirksamkeit Jesu an. Besonders deutlich kommt seine Vorstellung, dass die Verheissungen der Endzeit schon gegenwärtig für seine Jünger erfüllt seien, zum Ausdruck in jenen Worten bei der Rückkehr seiner Jünger von ihrer Aussendung Lc 10^{17—24}. Wir haben aber guten Grund zu der Annahme, dass diese Jüngeraussendung gerade der ersten, die Predigt vom Reiche Gottes ausbreitenden Periode der Wirksamkeit Jesu zugehörte (vgl. oben S. 13f.). Wenn nun auch von diesen Worten Jesu gilt, dass sie offenbar in einem Momente besonderer Erhebung und Begeisterung gesprochen sind (Lc 10²¹), so liegt doch kein Anlass vor, dasselbe mit Bezug auf die Äusserungen Jesu in der Rede über den Täufer Mt 11^{11—14} oder mit Bezug auf seine Antwort an die Pharisäer Lc 17^{20f.} zu behaupten. In den Worten beim letzten Mahle treten beide Vorstellungen unmittelbar neben einander auf: einerseits die Vorstellung, dass der neue Bund schon aufgerichtet sei und jetzt durch den Tod Jesu besiegelt werde (Mc 14²⁴), andererseits die Vorstellung, dass das Reich Gottes in der Zukunft liege, wo Jesus mit seinen Jüngern wieder zu seliger Gemeinschaft vereint sein werde (Mc 14²⁵).

Sprechen denn aber innere Gründe entscheidend dagegen, dass jene Vorstellung von dem bereits gegenwärtigen Beginne des Reiches Gottes zu dem anfänglichen und regelmässigen Bestande der religiösen Gesamtanschauung Jesu gehört hat? Wenn wir die Verkündigung Jesu überhaupt geschichtlich und psychologisch verstehen wollen, so müssen wir annehmen, dass seine Anschauung vom Reiche Gottes zuerst durch die überlieferte jüdische Erwartung des messianischen Reiches bedingt war und dann erst allmählich ihre besondere Ausgestaltung gewann und sich von der überlieferten jüdischen Erwartung ablöste. Zu dieser überlieferten Erwartung gehörte nun als wesentliches Moment dies, dass die erhoffte Endzeit durch ein wunderbares, alle bisherigen Zustände neuordnendes Eingreifen Gottes herbeigeführt werde und dass mit dieser Aufrichtung des messianischen Reiches unmittelbar eine neue Weltperiode beginne. So wird also dieses Moment zuerst auch zum Grundbestande der Anschauung Jesu vom Reiche Gottes gehört haben. Er kann dieses Reich zunächst nur als zukünftiges gedacht haben, weil

er seinen Eintritt davon abhängig denken musste, dass Gott durch eine wunderbare Katastrophe die gegenwärtige Weltperiode zum Abschluss brächte. Wenn er dann doch auch die Vorstellung geäußert hat, dass ohne solche vorangegangene wunderbare Katastrophe das Reich Gottes in unscheinbarer Weise schon während des jetzigen Aeons gekommen sei und festen Bestand unter den Menschen gewonnen habe, so kann diese ganz neuartige Vorstellung nur ein durch die innere Weiterentwicklung Jesu bedingtes, später hinzugetretenes Glied seiner Gesamtanschauung gewesen sein.

Gewiss. Aber wann hat diese innere Weiterentwicklung Jesu stattgefunden: erst allmählich während der Periode seines öffentlichen Wirkens, oder etwa schon vorher? Wenn wir uns nicht ohne Not von der sicheren Basis unserer evangelischen Überlieferung entfernen wollen, so müssen wir antworten: diese Entwicklung lag vor seinem öffentlichen Auftreten speziell in der Periode seines Tauberlebnisses und seiner Versuchungen.

Ich knüpfe hier an meine schon oben (S. 94ff.) gegebene Darlegung der Bedeutung dieser Vorgänge für die innere Entwicklung Jesu wieder an. Jesus muss schon vor seiner Taufe einerseits sich stetig als Sohn seines himmlischen Vaters gefühlt und eine lebendige Erfahrung von der aus der Liebesgemeinschaft mit Gott ihm zuströmenden Kraft und Seligkeit besessen haben. Andererseits muss er damals auch die Hoffnungen seines Volkes auf das zukünftige ideale Heilsreich Gottes in sich getragen haben. Aber ihm war damals noch nicht die innere Beziehung zwischen jener seligen Kindesgemeinschaft mit Gott und der Verwirklichung dieses gehofften Reiches Gottes klar. Es war ihm noch nicht bewusst, dass er selbst als der geliebte Sohn Gottes zum Messias im Reiche Gottes berufen sei. Denn er dachte sich das Kommen des Reiches Gottes wesentlich ebenso, wie die alttestamentlichen Propheten und die Frommen seiner Zeit: durch ein wunderbares Eingreifen Gottes werde der neue Heilszustand gleich in voller, auch äusserlich wahrnehmbarer Herrlichkeit aufgerichtet werden. Und er dachte sich den Messias als das mit königlicher Macht und Pracht ausgerüstete Organ Gottes bei dieser glanzvollen Aufrichtung seines Reiches. Das war nun die Bedeutung des Tauberlebnisses, dass ihm hier plötzlich

die Offenbarung wurde, als der in Liebesgemeinschaft mit Gott stehende Sohn, als der Gegenstand des Wohlgefallens Gottes, sei er selbst der von den Propheten verheissene Messias. Und das war die Bedeutung der Versuchungsperiode gleich nach der Taufe, dass er diese neu gewonnene Erkenntnis in ernstem Kampfe mit den ihr entgegentretenden Zweifeln und Einwendungen auseinandersetzte, bis er sie zu einem festen Besitze für sich errungen hatte, dessen inneres Recht er klar durchschaute.

Diese neue Erkenntnis Jesu von seiner Messianität stand nun aber in unlösbarer Verbindung mit einer neuen Auffassung auch von der Art des Reiches Gottes. Denn der Messias und das Reich Gottes sind reciproke Begriffe. Eine analoge Bedeutung für das Reich Gottes, wie er sie der Taufoffenbarung zufolge seiner eigenen Sohnesgemeinschaft mit Gott beilegte, musste er auch der Kindesgemeinschaft mit Gott, soweit sie bei anderen Menschen zu Bestand kam, zuschreiben. Wenn ihm seine Gottessohnschaft als eine Heilsthatsache erschien, die gross genug war, um sein Messiasbewusstsein zu tragen, so konnte und musste er auch in der Kindesgemeinschaft anderer Menschen mit Gott eine so wichtige Heilsthatsache erblicken, dass in ihrer Verwirklichung das Gottesreich selbst verwirklicht wurde. Er musste seine Messiasaufgabe eben darin finden, dass er andere Menschen in diese Kindesgemeinschaft mit dem himmlischen Vater hineinführte, die ihnen nicht nur ein seliges ewiges Leben für die Zukunft, sondern ein unzerstörbares wahrhaftes Glück auch schon in der irdischen Gegenwart gab.

Freilich trat das Reich Gottes dann, wenn es sich in diesem Heilszustande der Gotteskindschaft bei Jesus und seinen Jüngern schon gegenwärtig zu verwirklichen begann, ganz anders in Erscheinung, als wie es die Juden erwartet hatten. Es ermangelte alles äusseren Gepräges. Seine Aufrichtung wurde der ungläubigen Masse überhaupt nicht als eine wirkliche Thatsache, geschweige denn als eine grosse Gottesthat bewusst. Aber das Auge des Glaubens schaut herrliche Realitäten, wo der profane Blick nichts sieht. Jesus selbst war doch dessen ganz gewiss, dass dieser beseligende Zustand der Gotteskindschaft eine wirkliche Erfüllung der alttestamentlichen Heils-

verheissungen bildete, nur befreit von den Schranken, die diesen Verheissungen angehaftet hatten. Er erkannte, dass die Herbeiführung dieses Heilszustandes für die Menschen in Wahrheit eine grosse, wunderbare Gottesthat war, die zwar den Weisen und Verständigen verhüllt blieb, aber den Unmündigen kund ward (Lc 10¹⁸—24. Mt 11²⁵—30).

War diese Vorstellung von dem bereits gegenwärtig in dem Heilszustande der rechten Gotteskinder verwirklichten Reiche Gottes zu hoch, lag sie von der überlieferten jüdischen Vorstellung vom Wesen des Reiches Gottes zu weit ab, als dass Jesus sie schon gleich bei und nach seiner Taufe hätte erfassen können? Wenn er sich nachher während seiner öffentlichen Wirksamkeit zu ihr erheben konnte, wie es uns doch in mehreren deutlichen Aussagen bezeugt ist, so konnte er sie auch in jener Periode der prinzipiellen inneren Auseinandersetzung und Entscheidung ergreifen, wo sie sich ihm als das Korrelat der Tatsache seiner eigenen Messianität darstellen musste. Aber freilich war sie seinen Volksgenossen so neu und fremdartig, dass er bei ihnen erst allmählich das Verständnis für sie vorzubereiten hatte. Seine Botschaft, dass das Reich Gottes genahet sei, konnte von den Hörern zunächst nur in demselben Sinne verstanden werden, wie die gleiche Botschaft des Täufers, d. i. als Ankündigung des von wunderbaren Ereignissen begleiteten Eintritts eines auch äusserlich glanzvoll in die Erscheinung tretenden Heilszustandes für das Gottesvolk. Aber indem Jesus mit seiner Botschaft vom nahegekommenen Reiche Gottes die Predigt von dem Liebeswillen und den auf das ewige Leben abzielenden gegenwärtigen Heilserweisungen des himmlischen Vaters an seine Kinder verband und die Wirklichkeit dieses Heiles an sich selbst und an allen den Armen und Kranken, die seiner Botschaft Vertrauen schenkten, zur lebendigen Anschauung brachte, eröffnete er den Menschen die Möglichkeit, den rechten Sinn seiner Botschaft vom Reiche Gottes zu erfassen. Denen, die sich seiner Predigt und Wirksamkeit gegenüber nicht verhärteten, ging allmählich das Auge dafür auf, dass die Erfüllung der alttestamentlichen Verheissungen schon in der Gegenwart ihren Anfang nahm. Bei den Anderen war es eine schuldvolle Verblendung, wenn sie von diesem grossen Gotteswunder nichts merkten.

4. Das Reich Gottes, wie Jesus es meinte, hatte auch in seinem gegenwärtigen Beginne nichts von politischer Art an sich. Aus demselben Grunde, aus dem Jesus den zukünftigen Vollendungszustand des Reiches nicht in der Art eines Weltreiches vorstellte (vgl. oben S. 219f.), wusste er, dass der gegenwärtige Beginn dieses Reiches nichts zu thun haben dürfe mit dem Streben nach politischer Herrschaft. Die Klarheit und Entschiedenheit, mit der er die jüdische Verquickung des religiösen Heilsideales mit politischen Bestrebungen ablehnte, gehört mit zu der eigentümlichen Grösse seiner religiösen Gesamtanschauung. Charakteristisch für diese Entschiedenheit ist seine Antwort auf die verfängliche Frage der Pharisäer und Herodianer, ob es erlaubt sei, dem Kaiser den Census zu zahlen (Mc 12 13f.). Der Frage lag die Voraussetzung zu Grunde, dass das messianische Reich als ein Reich politischer Art in unvereinbarem Gegensatze zu dem heidnischen Römerreiche stehen müsse und nur auf den Trümmern dieses Weltreiches festen Bestand gewinnen könne. Wer daher das messianische Reich jetzt herbeiführen wolle, könne nicht zugleich die Leistung von Gehorsam und Tribut an den römischen Kaiser für berechtigt halten. Jesus dagegen geht von der Anschauung aus, dass das wahre Reich Gottes unvergleichbar ist mit einer politischen Herrschaft. Was Gott von denen, die in sein Reich kommen wollen, fordert, gehört einem ganz anderen Gebiete an als das, was der römische Kaiser fordert. Demgemäss die grossartige Antwort: »gebet dem Kaiser, was des Kaisers ist, und Gott, was Gottes ist« (Mc 12 17). Diese verschiedenartigen Leistungen kollidieren nicht mit einander ¹⁾.

Wahrscheinlich war auch die Warnung Jesu an seine Jünger: »gebt Acht, hütet euch vor dem Sauerteige der Pharisäer und vor dem Sauerteige des Herodes« (Mc 8 15) als Warnung vor einem solchen Streben nach politischer Macht gemeint, wie es die Pharisäer und den Herodes (vgl. Lc 13 31) beherrschte und die Einen ebenso wie den Anderen der Predigt Jesu gegenüber verständnislos und feindselig machte. Jesus sah in solchem politischen Streben ein unheilvolles Element, welches, wenn es sich auch nur im geringsten Mass mit der Anschauung vom

1) Vgl. Harnack, Wesen des Christentums S. 67.

Reiche Gottes verband, sauerteigartig das Ganze dieser Anschauung durchdrang und verderbte. Das Trachten seiner Jünger nach dem Reiche Gottes sollte von politischen Hoffnungen und Bestrebungen ganz frei bleiben ¹⁾.

5. Nun erst können wir den ganzen Sinn, in dem Jesus den Begriff des Reiches Gottes verwendete, überschauen und danach die Bedeutung feststellen, die für diesen Begriff an einer Reihe bisher noch nicht besprochener Stellen anzunehmen ist.

Es wäre verkehrt, zu sagen, dass Jesus das Reich Gottes in der Regel oder auch nur irgendwo als ein bloß gegenwärtiges und dabei sein Wesen in erster Linie als ein ethisches gedacht habe, also etwa als den sich auf der Erde wachsend ausbreitenden Zustand religiös-ethischer Gemeinschaft der rechten Gotteskinder mit einander und mit ihrem himmlischen Vater. Er versteht unter dem Reiche Gottes immer den idealen Heils-

1) Aus dem Berichte Mc 8 14—21 ist direkt nur ersichtlich, dass das Wort vom Sauerteige, das die Jünger Jesu im eigentlichen Wortsinne verstanden, von Jesus in bildlichem Sinne gemeint war. Es wird aber nicht gesagt, was Jesus mit dem bildlichen Begriffe hatte bezeichnen wollen. Die Deutungen des Mt. (16 12) und Lc. (12 1) sind schon deshalb unsicher, weil sie von einander abweichen. Es ist aber auch weder die eine noch die andere sachlich befriedigend. Das Auffallende des Ausspruches Jesu liegt darin, dass Jesus die Pharisäer und Herodes, die doch im allgemeinen sehr verschiedenartige Interessen verfolgten, zusammenstellt und vor etwas Gefährlichem warnt, was bei den Einen wie bei dem Anderen vorliege. Dies muss etwas gewesen sein, was den beiden trotz ihrer übrigen Verschiedenheit gemeinsam war und was auch für beide charakteristisch war. Die pharisäische Lehre im allgemeinen (Mt 16 12) kann nicht gemeint sein, weil Herodes nicht Vertreter einer »Lehre« war. Andererseits kann auch die unsittliche Anschauungs- und Verhaltensweise der Pharisäer und des Herodes nicht im allgemeinen gemeint sein, weil dieselbe doch bei den Pharisäern einen ganz anderen Charakter hatte, wie bei Herodes. Weder war das »heuchlerische« Trachten der Pharisäer nach äußerer Gerechtigkeit (Lc 12 1) auch für Herodes charakteristisch, noch war die weltliche Leichtfertigkeit des Herodes den gesetzesstrengen Pharisäern vorzuwerfen. Derjenige Punkt aber, in dem die Pharisäer und Herodes einander glichen und der bei beiden den Gegensatz gegen Jesus und seine Predigt vom Reiche Gottes bedingte, war das Trachten nach politischer Macht und nach Herstellung beziehungsweise Erhaltung eines politischen Reiches.

zustand, in welchem die alttestamentlichen Verheissungen der Endzeit ihre Verwirklichung finden. Und er denkt diesen Heilszustand immer, auch wo er ihn als schon gegenwärtig begonnen bezeichnet, zugleich als zukünftig, nämlich das ewige Leben im neuen Aeon mit umfassend. Denn dieses ewige Leben im Jenseits betrachtet er immer als das absolute, vollendete Heil. Alle gegenwärtigen Güter und Erfahrungen erscheinen ihm nur insofern als wahrhaftes Heil, als sie auf jenes zukünftige Heil hinführen. In diesem Sinne ist seine Heilsanschauung immer eine eschatologische. Darum kann er auch mit dem Ausdrucke »Reich Gottes« speziell jenen zukünftigen vollendeten Heilszustand bezeichnen (vgl. die oben S. 212f. angeführten Stellen). Aber er gebraucht den Begriff doch eben nicht nur in diesem speziellen Sinne, sondern auch in einem weiteren, in welchem er mit dem zukünftigen Heilszustande zusammen auch den bereits gegenwärtig vorhandenen Heilszustand der rechten Gotteskinder umfaßt. Denn in diesem gegenwärtigen Heilszustande sah er den Anfang, der sich in der Zukunft vollenden sollte: einen wahrhaften Beginn der von den Propheten verheissenen idealen Endzeit.

In diesem letzteren, weiteren Sinne hat er den Begriff des Reiches Gottes gemeint, als er zuerst mit der Frohbotschaft Gottes auftrat: »erfüllt ist die Zeit und genahet hat sich das Reich Gottes« (Mc 1¹⁵) und als er später seine Jünger zur Ausbreitung der Botschaft vom Reiche Gottes aussandte (Mt 10⁷. Lc 10^{9. 11. 9⁶⁰}). Die Worte: »erfüllt ist die Zeit« besagen, dass die Frist bis zum Eintritt des verheissenen Reiches Gottes schon jetzt abgelaufen ist. Ist nun etwa aus dem folgenden Begriffe des Nahegekommenenseins zu schliessen, das Jesus den wirklichen Eintritt des Reiches Gottes doch abhängig denkt von einer noch abzuwartenden grossen Weltkatastrophe, mittelst deren Gott den neuen, mit den gegenwärtig bestehenden irdischen Verhältnissen unvereinbaren Heilszustand herbeiführen werde? Richtiger ist meines Erachtens die Erklärung, dass er diesen Begriff des Nahegekommenenseins insofern gebraucht, als er den wirklichen Eintritt des Reiches Gottes, das schon während der gegenwärtigen Weltperiode bei den rechten Kindern des himmlischen Vaters einen Anfangsbestand gewinnen soll, abhängig

weiss von Bedingungen auf Seiten der Menschen. Das Reich tritt jetzt in der Heilsbotschaft Jesu an die Menschen heran (vgl. Lc 10⁹: ἐφ' ὑμᾶς). Aber sie müssen nun auch nach ihm zugreifen. Für diejenigen, welche dies in der rechten — von uns später genauer zu betrachtenden — Weise thun, bleibt das Reich dann nicht ein zukünftiges, erst mit der abzuwartenden grossen Weltkatastrophe eintretendes, sondern wird es zu einem schon gegenwärtigen Besitze (Mt 11^{11—13}). Von der gleichen Anschauung aus sagt Jesus von einigen Menschen, dass sie dem Reiche Gottes nahe sind oder näher als Andere, weil er sie nämlich disponiert dazu findet, jene Bedingungen des Eintritts zu leisten. Dem Schriftgelehrten, der seinem Ausspruche vom Doppelgebote der Liebe zu Gott und dem Nächsten verständnisvoll zugestimmt hatte, erklärt er, er sei nicht fern vom Reiche Gottes (Mc 12³⁴). Und von den Zöllnern und Huren sagt er, dass sie den tugendstolzen Häuptern des jüdischen Volkes vorankommen ins Reich Gottes, weil sie ernstlicher als diese bereit sind, den Forderungen Gottes zu gehorchen (Mt 21³¹).

Denselben weiteren Sinn haben wir anzunehmen, wo Jesus seine Jünger auffordert, nach dem Reiche Gottes zu trachten (Mt 6³³. Lc. 12³¹) und um sein Kommen zu beten (Mt 6¹⁰. Lc 11²). Selbstverständlich ist auch hier das ewige Leben im zukünftigen Heilszustande als das letzte Ziel des Trachtens und Betens gemeint. Aber dadurch ist nicht ausgeschlossen, dass das Reich Gottes auch, sofern es schon in der Gegenwart eine anfängliche Verwirklichung unter den Menschen findet, mit zu dem Gegenstande des frommen Strebens und Bittens gehört. Ist es wirklich, wenn um das Kommen des Reiches gebetet wird, begrifflich ausgeschlossen, dass auch an ein schon eingetretenes Dasein des Reiches gedacht ist? Nach der Vorstellung Jesu nicht. Erstens muss der Heilszustand der Gotteskindschaft, der das anfängliche Dasein des Reiches Gottes ausmacht, wenn er bei den Einen verwirklicht ist, auch noch zu Anderen kommen. Zweitens muss er auch von denen, die schon Anteil an ihm erlangt haben, immer von neuem erworben werden, weil immer neue Versuchungen an sie hinantreten, unter denen sie die Bedingungen der Zugehörigkeit zum Reiche Gottes immer von neuem zu leisten haben. Und drittens muss dieses Reich in himm-

lischer Vollendung kommen, wenn nach Gottes Ratschluss die Periode seiner irdischen Anfangsentwicklung abgeschlossen sein wird. Der Gedanke, dass sich das Gebet der Jünger auf diese fortschreitende Verwirklichung des Zustandes der rechten Heilsgemeinschaft mit Gott richten müsse, liess sich nicht kürzer und deutlicher ausdrücken als in der Bitte: es komme dein Reich. Wo Jesus speziell das Kommen des zukünftigen Vollendungs Zustandes des Reiches ins Auge fasst, spricht er vom Kommen des Reiches Gottes »in Kraft« (Mc 91).

Das Reich Gottes im ganzen einschliesslich seines schon gegenwärtig begonnenen Bestandes muss auch gemeint sein in dem Spruche von dem reichen Schatze des Schriftgelehrten, der ein Schüler des Himmelreiches geworden ist (Mt 13⁵²; vgl. oben S. 193). Nicht die blossе Hoffnung auf einen zukünftigen Heilzustand, sondern die lebendige Erfahrung von seinem gegenwärtigen Bestande erschliesst den Schatz neuer, in der alttestamentlichen Schrift noch nicht enthaltener Erkenntnis. Ebenso ist das Reich Gottes im ganzen gemeint, wo Jesus den Jüngern mit Bezug auf seine Parabeln sagt, ihnen sei »das Geheimnis des Reiches Gottes« gegeben (Mc 4¹¹), d. h. sie besässen den geheimen, den Draussenstehenden verborgenen Schlüssel zum Verstehen der Parabeln, auch derjenigen, deren Beziehung er nicht ausdrücklich angebe (wie in Mc 4^{3—9}). Das Reich Gottes sei dieser Schlüssel. Bei den einzelnen Gleichnissen, an deren Anfang bemerkt wird, es verhalte sich mit dem Reiche Gottes ebenso wie bei dem erzählten Vorgange¹⁾, ist aus dem Inhalte zu erschliessen, ob speziell an den zukünftigen Vollendungs Zustand des Reiches gedacht ist, oder auch schon an seinen unscheinbaren gegenwärtigen Bestand. Letzteres gilt, wie bei der Senfkorn- und Sauerteigparabel (Mc 4^{30—32}. Mt 13^{31—33}. Lc 13^{19—31}), so auch bei den Parabeln von der allmählich, ohne Wissen des Menschen aufgehenden Saat (Mc 4²⁶) und vom Unkraut unter dem Weizen (Mt 13²⁴); ferner bei den Parabeln vom Schatze im Acker und von der köstlichen Perle

1) Die bei Mt. beliebte Einleitungsformel der Parabeln war freilich schwerlich in der Quelle überall so überliefert. Vgl. die Anm. oben S. 33.

(Mt 13^{44f.}); von dem grösster Barmherzigkeit bedürftigen, aber selbst unbarmherzigen Knechte (Mt 18²³), von den einen gleichen Lohn empfangenden Weinbergsarbeitern (Mt 20¹); endlich auch bei der Doppelparabel von den Gästen, die zwar zum Gastmahle geladen werden, aber es dann doch nicht mitgeniessen (Mt 22²). Speziellen Bezug auf den zukünftigen Vollendungszustand hat der Begriff des Himmelreiches nur bei den Parabeln von der Scheidung zwischen den Fischen im Netze (Mt 13⁴⁷) und von den auf den Bräutigam wartenden Jungfrauen (Mt 25¹).

Je nach dem Zusammenhange ist auch darüber zu entscheiden, wie der Begriff des Reiches Gottes zu fassen ist, wo Jesus von Bedingungen oder Hindernissen des Hineinkommens ins Reich Gottes spricht. Es kann speziell an das Hineingelangen in das zukünftige ewige Leben gedacht sein. So ist es deutlich der Fall in Mc 9⁴⁷, wo der Begriff des Reiches Gottes mit dem des »Lebens« in V. 43 und 45 abwechselt und der Gehenna gegenübersteht; ebenso in Mc 10^{23, 25}, wo er in Beziehung zu dem »ewigen Leben« in V. 17 und zu dem »Schatze im Himmel« V. 21 steht. Zweifelhaft kann man sein bei den Aussprüchen in der Bergrede Mt 5^{19f.} und 7²¹. Der Umstand, dass Jesus diese Rede einleitet mit der Glückseligpreisung derer, die an dem zukünftigen Heile Anteil erlangen und dass er auch weiterhin in ihr wiederholt auf den himmlischen Lohn für die irdische Gerechtigkeit hinweist, macht es wahrscheinlich, dass er auch an diesen Stellen 5^{19f.} und 7²¹ an das Hineingelangen in den zukünftigen Vollendungszustand denkt. Anders ist zu urteilen in betreff der Stelle Mc. 10^{14f.}, wo Jesus von dem Bestimmtsein des Reiches Gottes für die Menschen von Kindesart spricht. Zwar ist der präsentische Ausdruck: »solcher ist das Reich Gottes« nicht beweisend für die Bezugnahme auf die gegenwärtige Verwirklichung des Reiches Gottes. Er bezeichnet zeitlos die Zugehörigkeit des Reiches Gottes zu den Menschen dieser Art (vgl. Mt 5³), die in der Gegenwart schon prinzipiell gültig wäre, auch wenn das Reich erst in der Zukunft erschiene und erst dann in den wirklichen Besitz dieser Menschen käme. Aber entscheidend ist die Aussage V. 15, dass das Annehmen des Reiches Gottes in Kindesart die Bedingung

des Hineingelangsens in das Reich sei. Denn dieses kindliche Annehmen geschieht in der Gegenwart und setzt ein schon gegenwärtiges Angebotensein des Reiches voraus. Ebenso ist dieser gegenwärtige Bestand des Reiches gedacht oder wenigstens mitgedacht in Lc 9⁶², wo Jesus das Nichtgeschickstsein des rückwärts Schauenden zum Reiche Gottes bezeichnet, in Mt 19¹², wo er von denen spricht, die sich um des Himmelreiches willen zu Eunuchen gemacht haben, und in Mt 23¹³, wo er den pharisäischen Schriftgelehrten vorwirft, sie verschlossen das Himmelreich vor den Menschen, gingen selbst nicht hinein und liessen die, welche eingehen wollten, nicht hineinkommen.

6. Erst wenn man diese von den Synoptikern bezeugte Art, wie Jesus den Begriff des Reiches Gottes verwendet hat, in betracht zieht, fällt das rechte Licht auf den oben schon von uns besprochenen eigentümlichen Gebrauch des Begriffes des ewigen Lebens in den Reden des vierten Evangeliums. Die Analogie springt ins Auge. Auch das ewige Leben in den johanneischen Reden ist zum Teil speziell das zukünftige Heilsleben jenseits des gegenwärtigen irdischen Lebens (vgl. oben S. 223). Zum Teil aber ist es das aus dem Geiste Gottes geborene neue Leben, das die Jünger Jesu schon in der Gegenwart besitzen (vgl. S. 244). Der sonst lediglich in eschatologischem Sinne gebrauchte Begriff ist hier also auf einen schon während des jetzigen Erdenlebens zu erlangenden Heilsbesitz übertragen. Nichts liegt freilich den johanneischen Reden ferner als die Absicht, die Erwartung des zukünftigen vollendeten Heilslebens zu ersetzen durch den Gedanken an ein schon gegenwärtiges, und zwar blos gegenwärtiges Heilsleben. Vielmehr hat das gegenwärtige ewige Leben eben deshalb seinen Wert als wahrhaft ewiges Leben, weil es seiner höheren Art gemäss den irdischen Tod überdauert und sich im zukünftigen Heilsleben fortsetzt. Wohl aber ist jenes eschatologische Heilsleben als in seinem Anfange bis in die Gegenwart hineinreichend gedacht. Ist dies nun eine völlige Umbiegung der Anschauung des geschichtlichen Jesus? ¹⁾ Thatsächlich hat der geschichtliche

1) Vgl. J. Weiss S. 60—64.

Jesus nach dem Zeugnis der Synoptiker mit Bezug auf das Reich Gottes genau ebenso geurteilt. Er hat von diesem sonst rein eschatologisch aufgefassten Reiche behauptet, dass seine anfängliche Verwirklichung schon in der Gegenwart vorhanden sei. Seine Worte von diesem gegenwärtigen Reiche Gottes müssen den damaligen Hörern geradeso befremdlich und paradox erschienen sein, wie die johanneischen Worte von dem gegenwärtigen ewigen Leben. Wenn uns auch diese johanneische Formulierung nicht ebenso durch die Synoptiker bezeugt ist, so steht doch der in ihr ausgedrückte Gedanke in vollem Einklang mit der charakteristischen Anschauung Jesu vom Reiche Gottes, welche die synoptischen Quellen überliefert haben.

7. Zum Schlusse ist darauf hinzuweisen, dass auch Paulus den Begriff des Reiches Gottes in dem gleichen Sinne gebraucht, wie Jesus. Der Begriff kommt bei Paulus nicht häufig vor, aber bemerkenswerter Weise mehrere Male in sententiösen Sprüchen, in denen der Apostel seine Leser an allgemeine Grundsätze erinnert, die zu dem elementaren Bestande der ihnen mitgeteilten christlichen Lehre gehören. Hier bedeutet nun der Begriff zum Teil offenbar nur den zukünftigen Heilszustand, der bei der Wiederkunft Christi herbeigeführt werden soll. So wenn Paulus den Galatern »vorhersagt«, wie er es ihnen schon früher vorhergesagt hat, dass die, welche die Werke des Fleisches, Unzucht, Unreinigkeit u. s. w. vollbringen, Gottes Reich nicht ererben werden (Gal 5²¹). Ebenso wenn er die Korinther daran erinnert, dass unsittliches Verhalten den Menschen von der Ererbung des Reiches Gottes ausschliesst: »wisset ihr nicht, dass Ungerechte Gottes Reich nicht ererben werden? irret euch nicht: weder Hurer noch Götzendiener u. s. w. werden Gottes Reich ererben« (I Kor 6^{9f.}). Ferner wenn er bei seiner Erörterung über die Auferstehung der Toten bei der Parusie und die gleichzeitige Verwandlung der Überlebenden den Satz aufstellt: »Fleisch und Blut kann Gottes Reich nicht ererben, noch ererbt das Vergängliche die Unvergänglichkeit« (I Kor 15⁵⁰). Auch wenn er die Thessalonicher daran erinnert, wie er ihnen früher während seiner Anwesenheit bezeugt habe, dass sie

wandeln sollten »entsprechend dem Gott, der sie beruft zu seinem Reiche und seiner Herrlichkeit« (I Th 2¹²), denkt er an jenes zukünftige Reich, zu dem Gott die Christen gegenwärtig beruft; ebenso wenn er zu ihnen von dem Reiche Gottes redet, zu dessen Erlangung sie auf Grund ihrer gegenwärtigen Leidensertragung für würdig erklärt werden sollen (II Th 1⁵). Allein an anderen Stellen ist das Reich Gottes ebenso deutlich als ein schon gegenwärtiges, in dem gegenwärtigen Heilsbesitz der Christen und in ihrer gegenwärtigen Gerechtigkeitsübung zu Bestand kommendes vorgestellt. Wenn er den Korinthern schreibt: »nicht in Wort besteht das Reich Gottes, sondern in Kraft« (I Kor 4²⁰), zur Begründung dafür, dass er jetzt bei seinem Kommen nach Korinth nicht das Wort, sondern die Kraft der aufgeblasenen Leute in der Gemeinde prüfen will (V. 19); ebenso wenn er den Römern schreibt: »nicht ist das Reich Gottes Essen und Trinken, sondern Gerechtigkeit und Friede und Freude im heiligen Geiste« (Röm 14¹⁷), um daraus seine Forderung eines friedfertigen, liebevoll schonenden Verhaltens gegenüber den im Glauben schwachen Brüdern herzuleiten (V. 19ff.), so ist beide Male durch den Zusammenhang klar, dass er von einem schon gegenwärtigen Reiche Gottes redet. Auch in dem Worte an die Kolosser: »er (der Vater) hat uns errettet aus der Gewalt der Finsternis und hat uns versetzt in das Reich des Sohnes seiner Liebe« (Kol 1¹³), ist durch die präteritalen Verba das Reich als ein solches gekennzeichnet, in welchem Paulus und die kolossischen Christen schon gegenwärtig insofern stehen, als sie aus der Unterwerfung unter die Macht des Bösen befreit und im Zusammenschluss mit Christo Gegenstände der Liebe Gottes geworden sind. Dieser verschiedene Sinn, in dem der Begriff des Reiches Gottes gebraucht ist, tritt uns bei Paulus, wo dieser Begriff sonst nicht im Mittelpunkt der Belehrung steht, sehr unvermittelt und deshalb besonders auffallend entgegen. Die geschichtliche Erklärung für diesen eigentümlichen paulinischen Sprachgebrauch aber finden wir in der Umgestaltung, die Jesus der Anschauung vom Reiche Gottes gegeben, und in der Art, wie er diesen überlieferten Begriff verwendet hat. Und umgekehrt stellt dieser paulinische Sprachgebrauch wieder ein Zeugnis dafür dar, dass jene Anschauung vom Reiche

Gottes, welche wir als diejenige Jesu erkannt haben, sehr wohl als eine einheitliche betrachtet werden kann, trotzdem der Ausdruck an verschiedenen Stellen in verschiedener Weise gefasst ist.

Kap. 6. Die Bedingungen des Eintritts in das Reich Gottes¹⁾.

1. Nachdem wir betrachtet haben, wie Jesus die Thatsache des Kommens des Reiches Gottes und das ganze zu dieser Thatsache gehörige Heil gepredigt hat, wenden wir uns der zweiten Seite seiner Verkündigung zu: seiner Forderung, dass man die Bedingungen des Eintritts in das Reich leiste. Sofern der Begriff des Reiches Gottes für Jesus nicht nur den zukünftigen, sondern auch den schon gegenwärtigen Heilszustand der rechten Gotteskinder bedeutet, sind die Bedingungen des Eintritts in dieses Reich die Bedingungen der Erlangung der göttlichen Heilsgüter überhaupt.

Was Jesus über diese Bedingungen lehrt, ist beherrscht durch die Grundanschauung, dass das Reich Gottes und alle Heilsgüter in ihm Geschenke des himmlischen Vaters sind, die man nicht rechtlich verdienen kann; dass man aber diese Gaben Gottes doch nur dann erlangt, wenn man sie ernstlich erstrebt. Die Menschen müssen ihr Vertrauen auf die Heilsbotschaft setzen (Mc 1¹⁵), müssen trachten nach dem Reiche Gottes (Mt 6³³. Lc 12³¹), müssen Gott bitten um seine Heilsgaben, wie um die gegenwärtigen, so auch um das zukünftige Vollendungsheil (Lc 18^{1—8}). Den vertrauensvoll Verlangenden schenkt der Vater sicher, was sie begehren (Mt 7^{7—11}. Lc 11^{5—13}. 12³²).

Von dieser Anschauung aus hat Jesus den Ausspruch gethan, dass »Zupackende« das Reich Gottes »als Beute davontragen« (Mt 11¹². Lc 16¹⁶). Die auffallend starken Ausdrücke (vgl. oben S. 251f.) wählt er, um das Moment des raschen,

1) Vgl. J. Weiss ² S. 127—154; K. K. Grass, das von Jesus geforderte Verhalten zum Reiche Gottes, 1895 (Mitteilungen und Nachrichten für die evang. Kirche in Russland, LI, S. 49—146); H. Jacoby, neutest. Ethik 1899, S. 1—61.

energischen Zugreifens nach einem Gute, auf welches man keinen Rechtsanspruch erheben kann, zu veranschaulichen. Dem Reiche Gottes gegenüber gilt es nicht, müßig abzuwarten, wie man sonst wohl einem Geschenke gegenüber sich abwartend verhält, aber auch nicht, mühsam abverdienen zu wollen, sondern energisch zuzugreifen und festzuhalten.

Von derselben Anschauung aus sagt er, dass das Reich Gottes für die Kinder und die Menschen von Kindesart da sei: »lasset die Kinder zu mir kommen! wehret ihnen nicht! denn Derartigen gehört das Reich Gottes. Wahrlich ich sage euch, wer nicht annimmt das Reich Gottes wie ein Kind, wird nimmermehr hineinkommen« (Mc 10^{14f.}). Die Jünger hatten die Kinder nicht zu Jesus zulassen wollen, weil sie ihnen zu gering und unbedeutend, zu sehr aller eigenen Vorzüge und Verdienste baar erschienen, als dass sie auf eine Berücksichtigung durch Jesus Anspruch hätten. Jesus aber findet in dieser Anspruchslosigkeit, in der die Kinder nichts bieten können, sondern nur etwas haben wollen, gerade einen Grund, sie zu sich kommen zu lassen, ihnen seine Liebe zu erweisen und seinen Segen zu geben. Denn in dieser anspruchslosen Empfänglichkeit erkennt er eine Bedingung, die bei allen vorhanden sein muss, welche in das Reich Gottes hineinkommen wollen. Nicht das Annehmen des Reiches Gottes im Kindesalter, sondern in Kindesart bezeichnet er als unerlässliche Bedingung. Und unter dieser Kindesart versteht er nicht irgendwelche Tugenden kindlicher Unschuld, sondern nur die durch die Voranstellung nachdrücklich betonte Verhaltensweise des Annehmens selbst: dass sie sich nicht für zu gut oder zu schlecht halten für die dargebotenen Gaben, sondern bereitwillig nach ihnen verlangen. Er will aber auch nicht nur die Empfänglichkeit der Kinder für irdische Güter, also etwa für die Gaben ihrer Eltern, in Vergleich zu der Empfänglichkeit stellen, welche die Erwachsenen der Heilsgabe des Reiches Gottes gegenüber erweisen sollen. Sondern er redet von einem Annehmen, welches die Kinder eben mit Bezug auf das Reich Gottes üben, und bezeichnet diese Art des Annehmens des Reiches Gottes als die allgemein notwendige. Er meint, dass die Kinder die anspruchslose

Empfänglichkeit, die ihnen im allgemeinen eignet, auch mit Bezug auf das Reich Gottes haben. Weil sie noch keine anderen Güter besitzen, an denen ihr Herz hängt, noch keine Vorzüge, auf die sie sich etwas einbilden, sind sie empfänglich für die Predigt vom Reiche Gottes und schnell von dem Verlangen erfüllt, sich aus Gottes Vaterhand das Heil seines Reiches schenken zu lassen. Nur wer ein solches Verlangen nach dem Reiche Gottes in sich erwecken lässt und ein solches Vertrauen zu der gnädigen Gewährung desselben durch Gott hegt, nur wer nicht meint, dieses Reich entbehren und missachten zu können, und wer nicht denkt, es durch eigene Leistungen erst verdienen zu können und zu müssen, nur wer es annimmt, wie ein Kind es annimmt, kann seiner teilhaftig werden.

Gemäss derselben Grundanschauung wusste Jesus, dass seine Heilsbotschaft vom Reiche Gottes auch für die Sünder bestimmt sei. Er freute sich, wenn »Zöllner und Sünder«, Leute, die wegen ihrer offenbaren Sünden sonst verachtet und gemieden waren, seine Gemeinschaft suchten und seine Predigt zu hören verlangten (Mc 214—17. Lc 191—10). Er fand seine besondere Berufsaufgabe darin, gerade »das Verlorene zu suchen und zu retten« (Lc 1910), und wies den Vorwurf der pharisäischen Schriftgelehrten wegen seines Verkehres mit den offenkundigen Sündern mit dem Worte zurück: »nicht die Starken bedürfen des Arztes, sondern die Kranken; ich bin nicht gekommen, zu rufen Gerechte, sondern Sünder« (Mc 217). Ob es wahrhaft Gerechte wirklich giebt, bleibt bei diesem Worte ganz dahingestellt. Die Phariseer anerkannte Jesus jedenfalls nicht als solche Gerechte. Er wollte nur sagen, dass die ihm obliegende Heranrufung der Menschen zum göttlichen Heilsreiche nicht für solche bestimmt sei, welche schon gerecht sind, weil diese eben schon die »Gesunden« wären, die in ihrer rechten Erfüllung des göttlichen Willens auch das göttliche Wohlgefallen schon besäßen, des Reiches Gottes schon teilhaftig würden und somit der rettenden Heilsbotschaft nicht erst bedürften. Seine Heilsbotschaft ziele vielmehr darauf ab, Sünder, welche noch nicht in der rechten Heilsgemeinschaft mit Gott stehen, dieses Heiles, dessen sie bedürfen, teilhaftig zu machen. Er meinte, dass die groben Sünder, »Zöllner und Huren«, sofern sie ein

reuiges, sehnächtiges Verlangen nach dem Gnadenheile Gottes trügen, die Anerkennung Gottes fänden und schnell in das Reich Gottes hineinkämen (Mt 21³¹. Lc 18^{10—14}). Die Thränen der Reue und Dankbarkeit, mit denen die verrufene »Sünderin« seine Füße im Hause des Pharisäers benetzte, betrachtete er als Beweis für die Grösse des Gnadenheiles, das ihr schon zu Teil geworden sei (Lc 7^{36—48}).

Den pharisäisch gesinnten Juden bereitete er durch dieses Urteil und Verhalten besonderen Anstoss. Denn gemäss ihrer Auffassung des religiösen Verhältnisses zwischen Gott und den Menschen nach Art eines Rechtsverhältnisses galt für sie der Grundsatz, dass das göttliche Heil den Menschen nur als Lohn für eine vorher geleistete Gerechtigkeit verliehen werden könne und dass das vollendete Gottesheil der Endzeit nur denen zu Teil werden dürfe, welche schon vorher durch ihre rechte Gerechtigkeit einen Anspruch auf dasselbe erworben hätten. Für sie war dies, dass Jesus »ein Freund der Zöllner und Sünder« war (Mt 11¹⁹. Lc 7³⁴), ein Grund, sich verächtlich von ihm zu wenden. Jesus dagegen war gemäss seiner Gottesanschauung dessen gewiss, dass Gott in seiner Liebe auch das Heil des verlorenen Sünders erstrebe (Lc 15^{8—10}), dass er wie ein Vater den reuigen Sohn mit Freuden aufnehme (Lc 15^{11—32}), dass er also sein Reich auch denen zu schenken bereit sei, welche durch ihre Leistungen keinen Anspruch darauf erheben können. Diesen Gedanken erklärt er durch das Gleichnis von den zu verschiedenen Tagesstunden gedungenen Arbeitern im Weinberge, welche trotz des verschiedenen Masses ihrer geleisteten Arbeit doch den gleichen Lohn bekommen, weil der Herr in seiner Güte auch denen, die wegen ihrer geringen Leistungen keinen hohen Lohn beanspruchen können, das Gleiche schenken will, was er den anderen als ihren Lohn verheissen hat (Mt 20^{1—16}). Die Einrede, welche man vom Rechtsstandpunkte aus gegen ein solches unverdientes Schenken erhebt, beruht nur auf scheelsehender Missgunst. So will Gott in seiner Güte sein Reich als ein gleich grosses Gnadengut denen verleihen, die sich lange darum bemüht haben, wie denen, die erst in letzter Stunde seinem Rufe gefolgt sind, so die Letzten den Ersten gleichstellend (V. 16), ohne dass die Menschen an diesem Liebes-

willen Gottes lieblos mäkeln dürfen, als stehe ihm nicht zu, statt des Rechtes auch Gnade walten zu lassen¹⁾.

1) Bei allegorisierender Erklärung des Gleichnisses scheint es zunächst selbstverständlich, den Weinberg des Herrn auf die Kirche oder das Reich Gottes zu deuten und den Hauptgedanken des Gleichnisses darin zu finden, dass die hier auf Erden im Reiche Gottes stehenden Menschen für ihre im Dienste Gottes geleistete Arbeit, wie verschieden gross sie auch sei, im Jenseits einen und denselben Lohn erlangen. Aber erstens führt die allegorisierende Erklärung bei dieser Parabel ebenso wie bei anderen zu absurden Konsequenzen. Wie wäre es bei ihr z. B. zu deuten, dass die für ihre Arbeit Entlohten aus dem Dienste und der Gemeinschaft des Herrn entlassen werden: «nimm das Deine und geh»? Und zweitens kommt bei ihr auch ein Gedanke heraus, der zu der sonstigen Lehre Jesu nicht stimmt. Denn Jesus äussert sonst die Vorstellung, dass die zum Reiche Gottes Berufenen je nach dem verschiedenen Masse ihrer Leistungen auf Erden im Jenseits auch ein verschiedenes Mass des Lohnes von Gott empfangen (Mt 25 14ff.; vgl. Mc 10 29—31. 40). Wir haben von der allegorisierenden Deutung absehend nur nach dem einen Hauptgedanken zu fragen, dessen Geltung durch die Erzählung anschaulich vor Augen geführt und der dann, trotz anderer Verhältnisse im einzelnen, auf das Reich Gottes angewandt werden soll. Dieser Hauptgedanke ist in der Schlussbelehrung ausgesprochen, die der Herr im Gleichnisse dem über seine Gnaden-erweisung an Andere murrenden Arbeiter giebt. Seine Anwendung ist nicht darauf zu machen, dass die Genossen des Reiches Gottes im Jenseits alle einen gleichen Lohn empfangen, sondern darauf, dass das Reich Gottes selbst als ein gleich grosses Gnadengut von Gott allen geschenkt wird, die sich dazu berufen lassen, ohne Rücksicht auf die Grösse ihrer vorher, ausserhalb des Reiches Gottes, vollbrachten Leistungen, und dass gegen solches Gnadenwalten Gottes keine Einrede vom Standpunkte der Rechtsordnung aus zulässig ist. Vgl. auch Jülicher II S. 466f. Bei der Gleichnisgeschichte hat Jesus hier, wie sonst, solche besonderen Umstände angenommen, wie sie natürlich sind und in Wirklichkeit vorkommen können, zugleich aber auch den beabsichtigten Hauptgedanken möglichst einleuchtend hervortreten lassen (vgl. oben S. 128ff.). Er musste nicht nur die Letzten, an denen der Herr seine unverdiente Güte erweist, doch als solche hinstellen, welche wenigstens etwas für den Herrn gearbeitet haben, weil hierdurch allein den anderen Arbeitern ein natürlicher Anlass zum Vergleiche mit ihrem eigenen Lohne und zur Beanstandung der Gnadenerweisung gegeben wird; sondern er musste namentlich auch die ersten Arbeiter als solche hinstellen, welche ihre Arbeit voll geleistet und ihren Lohn ganz verdient haben. Dieser letztere Umstand, der für die allegorische

In dieser religiösen Gewissheit, dass die Heilsverleihung Gottes nicht nach den Massstäben einer Rechtsordnung erfolgt, war Jesus der Vorgänger des Paulus. Paulus hat freilich diese Gewissheit den pharisäisch-judaistischen Ansprüchen gegenüber in einer noch ausgebildeteren Theorie verteidigt, als es Jesus gethan hatte. Aber man stellt die Geschichte doch auf den Kopf, wenn man in dem Vorurteil, dass Paulus der ursprüngliche Vertreter der Idee von dem Gnadencharakter des messianischen Heiles gewesen sei, die in unseren evangelischen Quellen überlieferten Aussprüche Jesu, welche diese Idee deutlich erkennen lassen, als »paulinisch« beurteilt und ihre Herkunft von Jesus verdächtigt. Zu den Hauptanstössen, die Paulus zuerst am Christentume nahm, wird gerade dieser Punkt gehört haben, dass Jesus als ein Verkündiger der Heilsbotschaft auch für Zöllner und Sünder aufgetreten war und solche Vorstellungen über die Bedingungen des Eintritts in das Reich Gottes geäußert hatte, welche in einem prinzipiellen Gegensatze zu dem pharisäischen Axiome standen. Gerade deshalb wusste Paulus sich dann später, als er Jünger und Apostel Jesu geworden war, dazu berufen, die ganze Tragweite dieses Evangeliums

Deutung immer eine unlösbare Schwierigkeit bietet, war für die deutliche Hervorhebung der Pointe des Gleichnisses hier ebenso notwendig, wie die entsprechende Schilderung des älteren Bruders im Gleichnisse vom verlorenen Sohne (vgl. oben die Anm. auf S. 168f.). Wenn die ersten Arbeiter als unfähige oder träge Leute geschildert wären, die ihren vollen Lohn eigentlich auch nicht verdient hätten, so würden sie auch nicht als berechnete Vertreter des Rechtsstandpunktes erscheinen. Mit der Abweisung ihrer murrenden Einrede würde dann noch nicht die Frage beantwortet sein, ob nicht der wirklich fleissige Arbeiter, der seine Pflicht ganz erfüllt hat, doch verlangen könne, dass ihm kein minder verdienstlicher Anderer im Lohne gleichgestellt würde. Jesus zeichnet die Parabel so, dass durch sie auch diese letztere Frage mitbeantwortet und also das Problem, ob man dagegen murren darf, wenn ein Herr aus Gnade dem, welcher kein entsprechendes Verdienst hat, doch ebenso viel giebt, wie dem Anderen, der diese Gabe als Lohn voll verdient hat, prinzipiell entschieden wird. Dabei lässt er die andere Frage ganz unerörtert, ob es denn in Wirklichkeit solche Menschen giebt, welche, wie die Pharisäer es wollen, durch vorangehende vollständige Erfüllung der Gebote Gottes einen Rechtsanspruch auf das Heil im Reiche Gottes erheben können.

Jesu, wie er sie als gewesener Pharisäer würdigte, der judaistischen Anschauung gegenüber zu vertreten.

2. Aber der Gedanke Jesu, dass auch Sünder zum Reiche Gottes berufen sind, bedeutete schlechterdings nicht, dass man ein Sünder bleiben dürfe, wenn man ins Reich Gottes hineinkommen will. Dieselbe durch und durch ethische Gottesanschauung Jesu, in welcher der Grund dafür lag, dass er Gott nicht nach der Rechtsordnung verfahren, sondern gnädig schenkend und vergebend dachte, begründete auch seine Gewissheit, dass Gott von dem Ernste seiner Forderungen nichts ablässt und dass nur diejenigen in die Heilsgemeinschaft mit Gott eintreten können, die diese Forderungen zu erfüllen entschlossen sind. Seinem Gleichnisse von dem Gastmahle, zu dem die Bettler von der Strasse, die keinerlei Anwartschaft darauf hatten, zugezogen wurden, während die ursprünglich Geladenen, die nicht sofort kommen wollten, davon für immer ausgeschlossen wurden (Lc 14^{16—24}), gab er die Ergänzung in dem Gleichnisse von dem Hochzeitsmahle, von welchem der Gast ausgeschlossen wurde, der kein hochzeitliches Gewand trug (Mt 22^{11—13}; vgl. die Anm. auf S. 120f.). Wie sich der Gast durch Anlegen des Hochzeitsgewandes zwar nicht das Hochzeitsmahl verdient, wohl aber in einen des umsonst dargebotenen Festes würdigen Zustand setzt, so muss auch jeder, der an dem Heile des Reiches Gottes teilnehmen will, die der Art dieses Reiches entsprechende Beschaffenheit sich aneignen. Für die Vorstellung Jesu war das rechte Verlangen nach dem Heile des Reiches Gottes von dem ernstesten Trachten nach der Gerechtigkeit unabtrennbar. Nur wer den Willen Gottes, den er hört, auch praktisch erfüllt, wird in das Reich Gottes zugelassen (Mt 7^{21—27}, 21^{28—32}. Lc 11²⁸, 13^{25—27}; vgl. Mc 3³⁵). Und nach dem Masse der Sorgfalt, mit der man auch die geringsten Gebote Gottes auffasst, befolgt und auch Andere lehrt, richtet sich das Mass der Grösse in der Zugehörigkeit zum Reiche Gottes (Mt 5^{19f.}).

Demgemäss fordert Jesus als Bedingung des Eintritts in das Reich Gottes Busse, d. i. Abkehr von der Sünde, Sinnesänderung¹⁾ (Mc 1¹⁵; vgl. 6¹²). Es ist die gleiche Forderung

1) Trotz der Bemerkungen von Wrede, Zeitschr. f. neut. Wiss. I

der bussfertigen Umkehr, welche früher die Propheten als Bedingung der Erlangung der göttlichen Heilsgnade hingestellt hatten und welche zuletzt Johannes der Täufer zur Vorbereitung auf den nahenden Messias hatte ergehen lassen. Aber derselbe Begriff hatte jetzt bei Jesus doch eine noch vollere Bedeutung. Denn die Vorstellung von der Sünde, die man abthun muss, ist inhaltlich bedingt durch die Vorstellung von der Gerechtigkeit, in der man dem Willen Gottes entspricht. Sofern Jesus von dem Wesen dieser Gerechtigkeit eine höhere Vorstellung hatte nicht nur als die pharisäischen Juden seiner Zeit, sondern auch als die alttestamentlichen Propheten und der Täufer, hatte auch die von ihm geforderte Sinnesänderung einen noch anderen und umfassenderen Sinn, als in welchem sie bisher verstanden war¹⁾. So richtete sich seine Aufforderung

S. 66—69, halte ich es für richtig, den Begriff *μετάνοια* nicht nur mit »Busse« wiederzugeben, sondern diesen Ausdruck noch durch den weiteren: »Sinnesänderung« zu erläutern. Freilich hat Jesus selbst das griechische Wort nicht gebraucht und können wir also aus der Etymologie desselben keine Folgerung über seine genauere Auffassung des Vorganges ziehen, den die Evangelisten als *μετάνοια* bezeichnen. Aber der Ausdruck »Busse« kann in einem sehr engen und äusserlichen Sinne verstanden werden. Auch das Judentum kannte gewisse äussere Bussriten, ein »Bussinstitut« (vgl. Wernle, Anfänge unsr. Rel. S. 45). »Busse« in diesem Sinne meinte Jesus sicher nicht. Aus der inneren Beziehung, in der bei ihm die Forderung der Busse als Bedingung des Hineingelanges in das Reich Gottes zu seiner sonst betonten Forderung der praktischen Erfüllung des Willens Gottes steht, ist zu erschliessen, dass er unter der »Busse«, welchen aramäischen Ausdruck er auch gebraucht hat, jedenfalls eine Abwendung, und zwar eine völlige innere Abwendung, von der Sünde zum Zwecke positiver Erfüllung der Forderungen Gottes verstand. Diesen Sinn aber giebt das griech. Wort *μετάνοια* seiner Etymologie nach und ebenso unser Wort »Sinnesänderung« wieder.

1) Hier wäre an sich ein passender Platz dazu, die von Jesus geforderte wahre Gerechtigkeit zur Darstellung zu bringen. Weder kann das Wesen der von ihm geforderten Sinnesänderung, noch das Wesen des um des Reiches Gottes willen geforderten Verzichtes richtig verstanden werden ohne Erkenntnis des Wesens der Gerechtigkeit, die von den Genossen des Reiches Gottes positiv zu leisten ist. Aber was Jesus über diese wahre Gerechtigkeit gelehrt hat, ist so wichtig und so reichhaltig, dass es von uns besser zum Gegenstand einer besonderen

zur Sinnesänderung auch nicht nur an diejenigen, welche bis dahin in groben Sünden gelebt hatten, sondern allgemein an alle (Lc 13 u. 5). Sie richtete sich insbesondere auch an die in ihrer verkehrten, äusserlichen Gerechtigkeit befriedigten und stolzen geistigen Leiter des Volkes und gestaltete sich ihnen gegenüber, wegen ihrer Unbussfertigkeit, zu einer drohenden Ankündigung des Gerichtes (Mt 12^{39—45}. Lc 11^{29—32}). Denn wer dem Rufe zur Sinnesänderung nicht folgt, bleibt vom Reiche Gottes ausgeschlossen und muss dem Gericht verfallen (Mt 11^{20—24}. Lc 10^{12—15}. 12^{57—139}).

3. Wenn in das Reich Gottes nur hineinkommt, wer intensiv nach diesem Reiche verlangt und die wahre Gerechtigkeit erfüllen will, so ist der Eintritt in das Reich nicht möglich ohne grossen Verzicht. Man muss darauf verzichten, die irdischen Güter zum eigentlichen Gegenstande seines Strebens zu machen. Man muss sie völlig preisgeben, wo immer das Festhalten an ihnen mit dem Trachten nach den ewigen Heilsgütern Gottes und mit der Erfüllung des Willens Gottes unvereinbar ist. Wenn Jesus von diesem Verzicht redet, so gilt für ihn immer der Vorbehalt, dass vom rechten Standpunkte aus betrachtet, auf dem man der Vaterliebe Gottes und der eigenen zukünftigen, himmlischen Heilserlangung gewiss ist, der Verzicht garnicht ein wirklicher Verzicht ist. Man giebt nur die unwahren, vergänglichen Güter hin, um die wahrhaften, ewigen zu erlangen und zu behalten. Aber dieser Vorbehalt schliesst doch nicht aus, dass der Verzicht auf die irdischen Güter, sofern dieselben sich dem Menschen im irdischen Leben für seine äussere Anschauung und Empfindung als wertvoll und genussreich darstellen, schwer und schmerzlich wird und einen inneren Kampf kostet. Eben deswegen aber hat Jesus die Notwendigkeit dieses Verzichtes möglichst deutlich hervorgehoben. Der

Darstellung in einem neuen Abschnitte gemacht wird. Diese Anordnung ist auch insofern zu rechtfertigen, als es passend ist, zuerst die Bedingungen des Eintritts in das Reich Gottes und dann die wahre Gerechtigkeit als die Beschaffenheit derer, die zum Reiche Gottes gehören, darzustellen. Nur muss der Vorbehalt gelten, dass zu jenen Bedingungen auch die prinzipielle Entscheidung des Willens für diese wahre Gerechtigkeit gehört.

Weg, der zum Leben führt, ist schmal; er führt durch eine enge Pforte; d. h. nicht mit Bequemlichkeit, sondern nur mit Anstrengung, unter Verzichtleistung auf alles, was nicht zum Reiche Gottes passt, kann man zum ewigen Leben dieses Reiches gelangen (Mt 7^{13f.} Lc 13²⁴). So wenig ein Knecht gleichzeitig zwei Herren als Sklave dienen kann, weil er, wo er etwa rechtlich beiden zusammen gehörte, bei seiner Befolgung der ihn in Anspruch nehmenden Befehle des einen die Forderungen des anderen missachten müsste, so wenig kann man zugleich »Gott dienen und dem Mammon« (Mt 6²⁴. Lc 16¹³). Die Erfüllung des den Menschen ganz in Anspruch nehmenden Willens Gottes schliesst aus, dass man gleichzeitig noch die irdischen Güter als sein Idol gelten lässt, sie um ihrer selbst willen liebt und ihren Anreizungen folgt. Wer das höchste Gut, das Heil des Reiches Gottes erlangen will, muss alle geringeren Güter daranzusetzen bereit sein, wie der Mann, der seinen ganzen Besitz verkaufte, um den Acker zu kaufen, welcher seinen gefundenen Schatz barg, oder wie der Kaufmann, der um der einen köstlichen Perle willen alles, was er hatte, hingab (Mt 13^{44—46}).

Jesus hat in dem Logiastücke Lc 14^{25—35} (vgl. Mt 10^{37—39}) in besonders schroffen Aussprüchen die Grösse und Absolutheit dieses Verzichtes bezeichnet, den er von allen seinen Jüngern fordert. Man muss sich von seinen nächsten Familienangehörigen trennen: »wenn einer zu mir kommt und nicht hasst¹⁾

1) Der Begriff des Hassens kann hier nicht die Richtung des Willens und Wunsches auf Schädigung des Anderen bedeuten. Denn der Hass in diesem Sinne ist das Gegenteil der von Jesus geforderten wohlthuenden und dienenden Liebe und auch in seinen geringsten Regungen und Äusserungen von Jesus untersagt (Mt 5^{22. 43—48}). Das Hassen kann hier nur die Richtung des Willens auf die Trennung von dem Anderen bedeuten, als Gegenteil der natürlichen Liebe, welche die Gemeinschaft mit dem geliebten Menschen sucht. Man muss beachten, dass Jesus nach dem Zusammenhange nicht ein solches Verhalten seiner Jünger bezeichnen will, bei dem sie Anderen Übles zufügen, sondern ein solches, welches für sie selbst ein schmerzliches Opfer ist. Die Voraussetzung ist, dass jeder mit seinen Familienangehörigen durch die stärkste natürliche Liebe verbunden ist und deshalb in der Gemeinschaft mit ihnen einen Genuss für sich selbst findet. Als

seinen Vater und seine Mutter und sein Weib und seine Kinder und seine Brüder und seine Schwestern, ja auch sein eigenes Leben, so kann er nicht mein Jünger sein« (Lc 14²⁶). Man muss den Verlust des irdischen Lebens unter den schwersten Leiden freiwillig auf sich nehmen: »wer nicht sein Kreuz trägt und mir nachgeht, kann nicht mein Jünger sein« (V. 27). In diesem Ausspruche, der uns wesentlich in derselben Gestalt auch von Mc. (8³⁴) überliefert ist, wird nicht nur die Ertragung von Leiden und Lebensverlust im allgemeinen, sondern die willige Übernahme des qual- und schmachvollsten Verbrechertodes gefordert. Im christlichen Sprachgebrauche hat der Begriff des »Kreuzes«, das man tragen muss, eine sehr abgeschwächte bildliche Bedeutung bekommen. Man versteht darunter Leiden jederlei Art, auch recht geringe. Wenn man sich aber vergegenwärtigt, welche sehr reale Bedeutung zur Zeit Jesu das Kreuz als das römische Hinrichtungsinstrument hatte, so wird man, um den eigentlichen Sinn jenes Ausspruches Jesu für unser Ohr deutlich hervortreten zu lassen, ihn etwa so umschreiben: »wer mir nicht auf das Schafott folgt, der kann nicht mein Jünger sein«¹⁾. Man muss, wie Jesus dann weiter

Jünger Jesu aber muss er auf diesen Genuss verzichten können und zu einer völligen Trennung von seiner Familie bereit sein. Jesus begnügt sich aber nicht mit dem einfachen Begriffe der Trennung, sondern setzt den des Hasses ein, weil eine bloss äussere Trennung, bei der der innere Wille und Wunsch doch noch an der Gemeinschaft festhielte, nicht ganz das wäre, was er fordern muss. Er will durch den Begriff des Hassens die Richtung des inneren Willens auf die Trennung möglichst deutlich bezeichnen. Die abgeschwächte Ausdrucksweise in Mt 10³⁷ ist ohne Zweifel sekundär.

1) Wenn man urteilt, der bildliche Ausdruck »Kreuz« könne Jesu nur proleptisch von dem Evangelisten in den Mund gelegt sein, da er so erst habe gebraucht sein können, nachdem Jesus selbst sein Kreuz getragen habe und am Kreuze gestorben sei (vgl. z. B. Jülicher II S. 207), so geht man von der Voraussetzung aus, dass an u. St. (u. Mc 8³⁴) das »Kreuz« eben jenen abgeschwächten »bildlichen« Sinn von Leiden und Tod im allgemeinen habe. Der Ausspruch Jesu bekommt seine volle Kraft aber erst, wenn das Wort »Kreuz« im eigentlichen Sinne genommen ist. In ihm musste es Jesus dann gebrauchen, wenn er den Gedanken bezeichnen wollte, dass seine Jünger auch den gewaltsamen Verbrechertod nicht scheuen dürften.

hervorhebt, diesen notwendigen schmerzvollen Verzicht auf das Liebste und Wertvollste vollständig leisten und darf nicht denken, mit einer schwächlichen Halbheit durchzukommen. Wie es sinnlos und zweckwidrig ist, wenn einer einen Thurmbau unternimmt, zu dessen vollständiger Ausführung er nicht die Mittel besitzt, oder wenn ein König sich in einen Krieg einlässt, zu dem er nur die Hälfte der Truppen aufbieten kann, die notwendig wären, um den starken Feind zu besiegen (V. 28—32), so auch, wenn man bei der Absicht, ein Jünger Jesu zu werden, den hierzu notwendigen Verzicht nur halb leisten will: »wer nicht entsagt allem, was er besitzt, kann nicht mein Jünger sein« (V. 33). Ein Jünger Jesu ohne solche Verzichtbereitschaft gleicht dem Salze, das seine Salzkraft verloren hat: es ist nicht, was es seinem Begriffe nach sein soll und hat gar keinen Wert (V. 34 f.)¹⁾. Aus dem Marcusevangelium sind dieser Logiastelle die Aussprüche zur Seite zu stellen, in denen Jesus fordert, dass man seine Hand oder seinen Fuss abhaue, sein Auge wegwerfe, wenn sie einem Ärgernis d. i. Anlass zur Sünde geben, weil es besser ist, verstümmelt in das Leben einzugehen, als im Besitze aller Gliedmassen in die Hölle zu kommen (Mc 9⁴³—48; vgl. Mt 5²⁹). Auch hier folgt ein Spruch vom Salze, doch in etwas anderer Wendung als in jenem Logiastücke: »denn jeder muss mit Feuer gesalzen werden. Gut ist das Salz; wenn aber das Salz unsalzig wird, womit wollt ihr ihm Würze geben? Habt in euch selbst Salz!« (Mc 9^{49f.}). Das Salz ist hier hinsichtlich seiner vor Fäulnis bewahrenden Kraft in Betracht gezogen. Es übt diese reinhaltende Wirkung aus, indem es schmerzt und wie Feuer brennt. Jederzeit müssen die Jünger Jesu so »gesalzen« sein. Sie müssen, wenn auch unter Schmerzen, alles von sich fernhalten, was ihre Lauterkeit beeinträchtigt²⁾.

1) Vgl. Jülicher II S. 67—72.

2) Die Schlussworte von Mc 940: καὶ εἰρηνεύετε ἐν ἀλλήλοις dienen zur Abrundung des ganzen Redestückes V. 33—50, indem sie auf den Anlass desselben Bezug nehmen. In inhaltlicher Beziehung zu dem Spruche vom Salze stehen sie nicht. In V. 49 halte ich (nach sBLZ) nur die W.: πᾶς γὰρ πρὶ ἀλισθήσεται für ursprünglich. D und mehrere Italahandschriften haben statt ihrer: πᾶσα γὰρ θυσία ἀλὶ ἀλισθή-

Zu diesen an alle Jünger gerichteten Forderungen, das Liebste und Wertvollste daranzugeben, kommen die an einzelne Personen gerichteten Aufforderungen gleicher Art. Dem reichen Mann, der ihn nach den Bedingungen zur Erlangung des ewigen Lebens fragte und der die alttestamentlichen Gottesgebote von Jugend auf in Acht gehalten zu haben erklärte, forderte Jesus auf, das eine ihm noch Fehlende zu thun: seinen ganzen Besitz zu verkaufen und den Armen zu geben und ihm, Jesu, nachzufolgen (Mc 10²¹). Die Logiaquelle berichtet von drei Fällen, wo er solchen, die sich ihm anschliessen wollten oder sollten, zumutete, sich von ihrer Heimat und ihren Angehörigen völlig loszureissen (Lc 9^{57—62}. Mt 8^{19—22}). Dem Schriftgelehrten, der ihm während seines Umherwanderns antrug, er wolle ihm folgen, wohin sein Weg auch gehe¹⁾, antwortete er, dass er nicht habe, wo er sein Haupt hinlege, damit hervorhebend, dass wer ihm folgen wolle, mit ihm auf jede feste Heimstätte verzichten müsse (Lc 9^{57f.} Mt 8^{19f.}). Zu dem Manne, den er selbst zur Nachfolge aufforderte, der aber die Erfüllung dieser Aufforderung hinausschieben wollte bis er seinen Vater begraben hätte, sprach er das Wort: »lass die Toten ihre Toten be-

σεται. Der Textus rec. bietet dann, wie oft, eine Kombination der ursprünglichen LA mit der occidentalischen Variante: *πᾶς γὰρ πρὸς ἀλίσθ. καὶ πᾶσα θυσία ἀλλ' ἀλίσθ.* — Die Frage, in welchem litterarischen Verhältnis der Spruch Mc 9^{49f.} zu dem Spruche Lc 14^{34f.} (Mt 5¹³) steht, wird man verschieden beantworten, je nachdem man sonst eine Bekanntschaft des Mc. mit der Logiaquelle annimmt oder nicht. Ich finde auch in diesem Falle keinen entscheidenden Grund zu dieser Annahme. Lc. hat die Anfangsworte: *καλὸν οὖν τὸ ἄλλα* aus Mc. übernommen (gemäss der oben S. 29f. bezeichneten Regel). Wahrscheinlich war der Spruch in den Logia eingeleitet durch die Worte: *ὅτι ἐστὶ [τὸ] ἄλλα [τῆς γῆς]* (Mt 5¹³).

1) Die Worte des Schriftgelehrten bedeuteten gewiss nicht, dass er in Anbetracht des steten Wanderlebens Jesu ihm auf allen seinen Wanderungen, wohin sie auch führen möchten, folgen wollte, so dass Jesus in seiner Antwort nur die Richtigkeit dieser Vorstellung des Mannes über sein Wanderleben bestätigt hätte. Sondern der Schriftgelehrte, der Jesum unterwegs trifft (Lc 9⁵⁷), erklärt, ihn bis ans Ziel seines Weges begleiten zu wollen, wo dasselbe auch sei. Darauf sagt ihm Jesus, dass er kein solches Ziel habe, sondern ohne Heimstätte wandere.

graben«, d. h. die im geistlichen Sinne Toten die zu ihnen gehörigen natürlich Gestorbenen; »du aber gehe fort und verkündige das Reich Gottes« (Lc 9^{59f.} Mt 8^{20f.}). Dem Manne, der sich ihm zur Nachfolge anbot, der aber vorher noch von den Leuten in seinem Hause Abschied nehmen wollte, antwortete er: »keiner, der seine Hand an den Pflug gelegt hat und rückwärts schaut, ist tauglich zum Reiche Gottes« (Lc 9^{60f.}), d. h. so wenig man zum pflügen taugt, wenn man bei dieser Arbeit nach rückwärts blickt, so wenig ist man zum Reiche Gottes tauglich, wenn man mit seinen Gedanken und Wünschen noch an dem hängt, was nicht zu diesem Reiche gehört.

Diese Äusserungen Jesu können, wenn man sie allein ins Auge fasst, in dem äusserlich asketischen Sinne verstanden werden, dass Jesus von seinen Jüngern ganz im allgemeinen eine Weltflucht, ein schroffes Abbrechen ihrer Familienbeziehungen, ein uneingeschränktes Weggeben des irdischen Besitzes verlangt habe. Wäre mit solcher Deutung seine Meinung wirklich getroffen? Aus einer Reihe sonstiger Äusserungen ist zu entnehmen, dass er jedenfalls auch eine sittliche Pflichterfüllung in der Familie und eine sittliche Verwertung der irdischen Güter kannte und forderte. Er fasste die sittlichen Pflichten den Familienangehörigen gegenüber gerade strenger auf als die pharisäischen Juden seiner Zeit. Er betonte das Gottesgebot, die Eltern zu ehren, und die Pflicht, dieses Gebot auch in praktischer Unterstützung der bedürftigen Eltern zu erfüllen (Mc 7^{10—13}). Er verurteilte jedwede Lösung der ehelichen Gemeinschaft als eine schuldvolle Verletzung der Gottesordnung (Mc 10^{2—12}. Mt 5^{28, 31f.} Lc. 16¹⁸). Er forderte auch nicht von allen Menschen, die sich seiner Heilsbotschaft öffneten, ein Aufgeben ihrer Heimstätte, ihres Berufs, ihres Besitzes (vgl. die Fälle Lc 10^{38—42}. 19^{1—10}. Mc 5^{15f.}). Er lehrte, dass man die vergänglichen Güter des irdischen Lebens zwar nicht als wahrhafte, an sich wertvolle Güter betrachten und zum eigentlichen Zielpunkt seines Strebens machen dürfe, wohl aber in dem Masse, in dem sie einem jeden von Gott vorübergehend anvertraut sind, so verwerten solle, dass sie Mittel zur Erlangung der wahrhaften, ewigen Güter werden. Dies ist die Lehre, die er durch die beiden einander ergänzenden Gleichnisse vom klugen Verwalter (Lc 16^{1—9}) und von

den fleissigen, treuen Knechten und dem faulen, untreuen Knechte (Mt 25^{14—29}; vgl. Lc 19^{12—27}) zu veranschaulichen suchte (vgl. die Anm. auf S. 121). Das erstere Gleichnis soll den Wert der Klugheit beweisen, die in der Gegenwart an die Zukunft denkt und mit den Mitteln der Gegenwart das zukünftige Wohlergehen sicherzustellen sucht¹⁾. Die besondere Art des Verfahrens freilich, wie sie der Verwalter im Gleichnisse mit den ihm anvertrauten Gütern übte, und wie sie für »die Kinder dieser Welt« ein kluges Mittel ist, um sich zukünftiges irdisches Wohlsein zu sichern, würde für »die Kinder des Lichtes« kein richtiges Mittel sein zu ihrem Zwecke, sich den himmlischen Heilslohn Gottes zu sichern. Um mit Bezug auf diesen Zweck eine analoge Klugheit zu bewähren, wie jene »Kinder der Welt«, müssen sie die von Gott ihnen anvertrauten Güter gerade mit rechter Treue dem Willen Gottes gemäss verwerten. Diesen Gedanken führt das Gleichnis von den treuen Knechten vor Augen. Durch treue, fleissige Benutzung der uneigentlichen, irdischen Güter, des »betrügerischen Mammons« (vgl. oben S. 225), können und sollen sie sich der wahrhaften, himmlischen Güter würdig erweisen (vgl. Lc 16^{10—12}). In solchem Sinne die irdischen Güter als etwas von Gott Anvertrautes zu verwalten und an ihnen Treue zu bewähren ist etwas ganz anderes, als das asketische Meiden und Weggeben dieser Güter.

Wie ist nur das Nebeneinanderstehen dieser verschiedenartigen Äusserungen Jesu zu erklären: jener schroffen, anscheinend ganz asketischen Verzichtforderungen und dieser sonstigen Aussagen, in denen er die Familie und die irdischen Güter als Anlässe zu einer von Gott gewollten sittlichen Pflichtbethätigung

1) Der Schluss, der dem Gleichnisse in V. 9 gegeben ist, kann nur den Sinn haben, dass man durch Verwendung des Reichtums zur Wohlthätigkeit gegen Andere sich die dereinstige Aufnahme in die himmlischen Wohnstätten sichern soll. Dieser Schluss gehört aber gewiss nicht zum ursprünglichen Bestande der Parabel. Er war durch allegorisierende Deutung derselben nahegelegt und entspricht inhaltlich der besonderen Wertschätzung des Almosengebens, die Lc. auch sonst kundgibt (vgl. d. Anm. auf S. 33). Jesu kam es bei der Parabel nur darauf an, die rechtzeitig für die Zukunft vorsorgende Klugheit zu veranschaulichen. Vgl. Jülicher II S. 505—507 und 512f.

würdigt? Klafft hier ein unvermittelter Widerspruch, der etwa nur psychologisch aus einem Wechsel der Stimmungen Jesu zu erklären ist? Gehören die einen Aussagen, in denen er sittliche Pflichterfüllung in der Familie, sittliche Verwertung der irdischen Güter fordert, seiner gewöhnlichen ruhigen Stimmung an, jene asketischen Verzichtforderungen aber der erregten Stimmung solcher Momente, wo sich seinem prophetischen Blicke das nahe Ende des jetzigen Aeons vergegenwärtigte und er deshalb die Menschen dazu aufrief, sich um nichts Irdisches mehr zu kümmern, um allein das unmittelbar bevorstehende Gottesheil der Endzeit zu erstreben?

Die eschatologische Stimmung brach bei Jesus doch nicht nur zu Zeiten stark hervor, sondern beherrschte ihn dauernd. Stetig war er von der Gewissheit durchdrungen, dass der Anbruch des neuen Aeons nahe sei und dass seine Jünger jederzeit auf diesen Moment und das mit ihm eintretende definitive Gericht gefasst und vorbereitet sein müssten. Stetig betrachtete er die himmlischen Güter der nahen Endzeit als das vollendete Heil, nach dem man zu trachten habe. Aber durch diese eschatologische Grundstimmung war auch keineswegs die Einsicht ausgeschlossen, dass Gott während der kurzen Frist des jetzigen Weltverlaufs eine sittliche Bethätigung der Menschen in wechselseitigen Dienstleistungen fordere und dass gerade die Treue in dieser Bethätigung die rechte Bereitschaft für jenes Endheil bedeute. Dürfen wir annehmen, dass Jesu zeitweilig diese Einsicht entschwunden war und dass er sich dann in jener asketischen Weise äusserte?

Meines Erachtens liegt zu solcher Annahme kein Grund vor. Die richtigere Erklärung jenes anscheinenden Widerspruches liegt in der Erkenntnis, dass die Verzichtforderungen Jesu niemals so gemeint sind, als wäre das Bleiben in der Familie, das Besitzen irdischer Güter als solches unter allen Umständen verkehrt und verderblich. Er fordert den Verzicht, wenn unter den besonderen Verhältnissen das Festhalten an der Familie und am Besitz den Menschen von den Aufgaben abzieht, die er im Dienste Gottes zu vollziehen hat. Diese Bedingung ist bestimmt ausgedrückt in Mc 9^{43. 45. 47}: Hand oder Fuss oder Auge soll man abthun, wenn sie Ärgernis, d. i. Anlass zur Sünde geben,

weil es besser ist »ein Krüppel« zu sein, als des ewigen Lebens verlustig zu gehen. Dieselbe Bedingung aber ist selbstverständlich mitgedacht bei jener schroffen Forderung Lc 14²⁵—³⁵, sich von den nächsten Angehörigen zu trennen, das Kreuz zu tragen und allem Besitze zu entsagen. Jesus weiss, dass seine Jünger ihre Aufgaben im Dienste Gottes nicht ohne unaufhörliche Verzichtes erfüllen können. Immer aufs neue werden sie vor die Alternative gestellt, ob sie lieber ihr irdisches Wohlergehen erhalten und fördern wollen auf Kosten ihrer von Gott gestellten Aufgabe, oder ob sie diese Aufgabe lösen und die durch sie bedingten Opfer bringen wollen im Hinblick auf den himmlischen Heilslohn. Bei dieser Alternative sollen sie sich unbedingt für die Sache Gottes und das Trachten nach dem ewigen Heile entscheiden: keinerlei Opfer darf ihnen zu gross, keinerlei Trennung zu schmerzlich sein. Um diese Regel in ihrer ganzen Tragweite möglichst deutlich und zugleich möglichst kurz zu veranschaulichen, setzt Jesus seiner auch sonst befolgten Lehrweise gemäss (vgl. oben S. 124ff.) bei seiner Forderung dieses Verzichtes solche besonderen Verhältnisse voraus, unter denen die Trennung gerade von den nächsten Familienangehörigen, die Erduldung des grausamsten Verbrechertodes, der Verlust des gesamten Eigentums um der Jüngeraufgabe willen notwendig wird. Es kann freilich auch andere Verhältnisse geben, wo die Jüngeraufgabe nicht gerade diese Verzichtes fordert, sondern vielmehr eine treue Pflichterfüllung mit Bezug auf die Familie, eine treue Verwertung des irdischen Eigentums involviert. Unter diesen Verhältnissen würde aber jene Regel nicht so deutlich in Erscheinung treten, während sie doch prinzipiell gültig bliebe und nur in anderen äusseren Formen bethätigt werden müsste. Deshalb sieht Jesus von diesen anderen Verhältnissen ab, um keinem Zweifel Raum zu lassen an der Absolutheit, mit der das Trachten nach Bewahrung der irdischen Güter dem Trachten nach Erfüllung des Willen Gottes untergeordnet werden muss.

Jesus wusste aber auch gerade sich selbst und seine nächsten Jünger unter solchen besonderen Verhältnissen stehend und mit solchen besonderen Aufgaben betraut, welche jene äussersten Opfer und Verzichtes auferlegten. Es waren die besonderen Verhältnisse der Anfangszeit, in der ein Neues, den bisherigen Gewohn-

heiten und Überlieferungen Fremdes in die Menschheit eingeführt und aller Trägheit und allem Widerstreben zum Trotz in ihr durchgeführt werden sollte. Es war die besondere Aufgabe des Messias und seiner ersten Gehülfen, welche die Heilsbotschaft vom Reiche Gottes ausbreiten und das Reich selbst zur Verwirklichung bringen sollten, — aber in anderer Gestalt, als in welcher das Verheissungsvolk dieses Reich erwartete. Jesus erkannte deutlich, dass diese Aufgabe nicht gelöst werden konnte ohne die schwersten Kämpfe. Er sah voraus, dass sein Evangelium die einander sonst Nächststehenden trennen würde; dass es einen Riss bringen würde auch in die Familien; dass seine Jünger Todfeindschaft seitens ihrer nächsten Angehörigen zu gewärtigen hätten (Lc 12^{49—53}. Mt 10^{34—36}. Mc 13¹²). Angesichts dieser Kämpfe konnte er nur diejenigen für tauglich halten, seine Jünger zu werden, welche entschlossen wären, ebenso wie er um des Evangeliums willen Alles daranzusetzen und mit ihm auch ans Kreuz zu gehen. Analoge Verhältnisse treten immer wieder ein, wo das Evangelium sich in neuem Anfange durchkämpfen muss: bei der Reformation, in der Mission. Luthers Worte: »nehmen sie den Leib, Gut, Ehr, Kind und Weib, lass fahren dahin!« entstammen einer ebensolchen Lage und Stimmung, wie die Worte Jesu Lc 14^{26f. 33}. Auch sie sind keineswegs in bildlichem, sondern in sehr realem Sinne gemeint.

Neben solchen besonderen Kampfeszeiten giebt es auch Perioden des Friedens für die Jüngergemeinde Jesu. Freilich geht es auch dann nicht ohne Opfer und Verzichte für die Jünger Jesu ab. Aber diese haben dann doch nicht dieselbe äussere Art und Schwere, wie in jenen Kampfeszeiten. Und die regelmässige Aufgabe der Jünger kann dann gerade darin bestehen, innerhalb der sittlichen Gemeinschaftskreise auf Erden mit den anvertrauten Gaben liebevoll dienend zu wirken. Das Grundprinzip, auf das es Jesu bei seinen Verzichtforderungen ankam, bleibt natürlich für seine Jünger stets in derselben Strenge gültig, auch in diesen Friedensperioden.

Aber Jesus selbst blickte auf solche Friedensperioden nicht voraus. Denn er betrachtete die Anfangszeit des Reiches Gottes, in der er stand, zugleich als die Schlusszeit der Welt. Für die kurze Frist, die Gott noch bis zum Eintritt des Endes liess, lag

ihm selbst die Aufgabe ob, rastlos umherziehend für die Ausbreitung der Heilsbotschaft vom Reiche Gottes wirksam zu sein. Heimstätte, Familie, Besitz, Handwerksarbeit musste er im Stiche lassen um dieses Berufs willen, mit dem Gott ihn begnadigt hatte. Das gleiche Opfer aber musste er von denen fordern, die seine Gehülfen bei dem grossen Gotteswerke werden sollten. Nur wer ihm auf seinen Wanderungen folgte, konnte Alles von ihm lernen, konnte die ganze Gedankenfülle seines Evangeliums in sich aufnehmen. Nur wer sich ebenso ausschliesslich wie er selbst, ohne irgendwelche Nebeninteressen, der Sache des Evangeliums widmete, konnte ihm bei der Ausbreitung des Evangeliums recht behülflich werden. Deshalb jene schroffen Verzichtforderungen an die Einzelnen, die ihm »nachfolgen« wollten und sollten (Mc 10²¹. Lc 9^{59—62}). Es handelte sich um solche Männer, die er für geeignet hielt, seine Sendboten zu werden. Wollten sie diese Aufgabe übernehmen, so mussten sie sich durch einen einmaligen scharfen Schnitt von den Beziehungen lösen, die sie an die heimische Scholle banden. Wir wissen nicht, wie die besonderen Verhältnisse bei diesen Männern lagen. Wir dürfen aber das Vertrauen zu dem sittlichen Urteil Jesu haben, dass er diesen Männern auch in seinen anscheinend so harten Verzichtforderungen kein Verhalten zugemutet hat, welches für sie eine Verletzung wirklicher sittlicher Liebespflichten gewesen wäre. Er wird gewusst haben, dass für den Mann, der erst seinen Vater begraben zu wollen erklärte, bevor er die Aufforderung Jesu, ihm nachzufolgen, erfüllte (Lc 9⁵⁹), eine dringende Pietätspflicht in diesem Zeitpunkte nicht vorlag. Möglich ist es, — ich halte dies für das Wahrscheinlichste, — dass der Vater des Mannes überhaupt noch nicht gestorben war, so dass der Wunsch, bis zu seiner Bestattung zu warten, eine mit dem Mantel der Pietät verkleidete Vertagung auf unbestimmte Zeit bedeutete¹⁾. Aber auch wenn der Vater wirk-

1) Herrn Pastor L. Monod in Lyon verdanke ich den Hinweis auf eine Mitteilung in der Feuille religieuse du Canton de Vaud, 1879 p. 476 ss., welche eine sehr interessante Analogie und Erklärung für unsern Fall enthält. Ein Missionar in Syrien, M. Waldmeier, erzählt dort, dass ein junger Türke, dem er geraten habe, zur Abschliessung seiner Bildung eine Reise nach Europa zu machen, ihm geantwortet

lich gestorben war, wird Jesus guten Grund zu der Annahme gehabt haben, dass die Rückkehr in das Trauerhaus, wo mit Staub und Asche bestreute Verwandte und Freunde, geistlich »Tote«, um den Toten wehklagten, für den zur Verkündigung des Evangeliums Berufenen nicht eine sittliche Pflicht, sondern vielmehr eine schwere Gefahr bedeutete. Ebenso wird er wohl gemerkt haben, dass das Abschiednehmenwollen jenes Anderen von seinen Hausgenossen (Lc 9⁶¹) nicht eine Besiegelung des Entschlusses war, sich nunmehr völlig in den Dienst Jesu zu stellen, sondern vielmehr der Ausdruck eines solchen inneren Hängens an dem alten Leben, wie es mit dem freudigen Entschlusse zur Vollziehung der Aufgaben des Gottesreiches unvereinbar war.

Auch der Ausspruch Jesu über die freiwillige Ehelosigkeit um des Himmelreiches willen ist in diesem Sinne zu verstehen. Als seine Jünger äusserten, es sei in Anbetracht der Forderungen, welche er mit Bezug auf die Ehe stelle, nützlicher, nicht zu heiraten, antwortete er, dass dieses ihr Wort allerdings eine Wahrheit enthalte, wenn auch nicht Alle imstande seien, den rechten Sinn desselben zu fassen. Es gebe Eunuchen von Geburt; es gebe andere, die von den Menschen gewaltsam dazu gemacht seien; es gebe aber auch solche, welche sich selbst zu Eunuchen machten um des Himmelreiches willen (Mt 19^{10—12}¹).

habe: ich muss vor allem meinen Vater begraben. Auf das ihm ausgesprochene Bedauern über den Tod des Vaters habe der junge Türke dann geantwortet, sein Vater befinde sich bei gutem Wohlsein; er habe nur gemeint, man habe sich vor allem den Pflichten gegen seine Angehörigen zu widmen.

1) Mt. hat diese Aussage Jesu an seine Wiedergabe des Stückes Mc 10^{1—12} angeschlossen. Aber ursprünglich gehört sie mit diesem Mc.stücke nicht zusammen. Die Äusserung der Jünger Mt 19¹⁰, wenn es sich so mit der Ehe verhalte, sei es nicht zuträglich zu heirathen, hatte seine ursprüngliche Beziehung gewiss nicht auf einen Ausspruch Jesu über die unbedingte Pflicht des Mannes, an der geschlossenen Ehe festzuhalten, sondern vielmehr auf einen Ausspruch Jesu über die Pflicht seiner Jünger, sich um seinetwillen auch von den liebsten Angehörigen, auch vom Weibe, zu trennen (vgl. Lc 14²⁶). Dann erst wird die Bestätigung, die Jesus »diesem Worte« seiner Jünger giebt (Mt 19¹¹), ganz passend. Sie hatten nicht aus verkehrten Gründen einen richtigen

Den freiwilligen Verzicht auf die Ehe bezeichnet er mit dem starken Ausdrucke der Selbstentmannung, weil er nicht eine solche Ehelosigkeit meint, bei welcher die aussereheliche Befriedigung des Geschlechtstriebes oder das innere Verlangen nach der Ehe vorbehalten bliebe, sondern eine freiwillige Enthaltbarkeit so vollständiger Art, wie sie das natürliche Verhalten der Eunuchen ist. Er wusste sich selbst als einen solchen »Eunuchen um des Himmelreiches willen«, sofern er seinen eigenen Verzicht auf die Ehe als eine Pflicht erkannte, welche durch seine Berufsaufgabe im Reiche Gottes bedingt war. Aber dieselbe Enthaltbarkeit mit der gleichen Zweckbeziehung wird nach seinem Ausspruche auch von Anderen geübt. Die Vorsicht seiner Ausdrucksweise ist hier um so beachtenswerter, je mehr sie gegen die schroffe Form absticht, in der er sonst seine Verzichtforderungen stellt. Er bezeichnet die freiwillige Enthaltung von der Ehe nicht als eine Pflicht, weder als eine allgemeingültige, noch als eine für Einige geltende, sondern er stellt nur die Thatsache hin, dass es solche giebt, welche diese Enthaltung um des Reiches Gottes willen üben. Er weiss auch, dass nicht Alle dieses Wort fassen: nicht Alle vermögen den vollen Sinn und Umfang dieser Enthaltung, wenn sie Berechtigung und Wert haben soll, zu verstehen und die Bedingungen, unter denen allein sie zur wirklichen Pflicht wird, zu würdigen. Aber die Gefahr eines solchen Missverständnisses schliesst für Jesus nicht aus, dass er doch die Thatsache, wie sie richtig ist, ausspricht. Einigen hat Gott es verliehen, dass sie den rechten Sinn jener um des Reiches Gottes willen geschehenden Enthaltung zu fassen vermögen (V. 11). Für diese ist sein Wort bestimmt, damit sie eine rechte Anwendung davon machen. »Wer es zu fassen vermag, fasse es« (V. 12b).

4. Die Sinnesänderung und der Verzicht, deren es bedarf, um ins Reich Gottes zu gelangen, kommen den Menschen schwer an. Deshalb weiss Jesus, dass nur Wenige seinem Rufe zum Reiche Gottes folgen. Die gewohnte alte Lebensweise ist

(Gedanken ausgesprochen, für den Jesus nur eine bessere Begründung giebt; sondern sie hatten aus einem Worte Jesu eine ganz richtige Konsequenz gezogen, die Jesus nun weiter erläutert.

den Menschen bequemer und gefälliger, als die neue Gerechtigkeit, welche das Reich Gottes fordert: »Niemand, der alten Wein getrunken hat, wünscht neuen; denn er sagt: der alte ist milde« (Lc 5³⁹). Nur Wenige sind es, die den Weg durch die enge Pforte, die in das Leben führt, finden (Mt 7¹⁴. Lc 13²⁴). »Viele sind berufen, aber Wenige sind auserwählt« (Mt 22¹⁴), d. h. von den Vielen, an welche die Aufforderung ergeht, in das göttliche Heilsreich einzutreten, werden nur Wenige von Gott als würdig der Teilnahme an diesem Heilsreiche anerkannt. Der Grund liegt nicht darin, dass die Aufforderung an die Vielen nicht ernstlich gemeint war und Gott willkürlich nur Einige auswählt, um ihnen sein Heil zu schenken; aber auch nicht darin, dass die wenigen Auserwählten sich durch eine schon vorangegangene äquivalente Leistung das Heil rechtlich verdient haben, sondern darin, dass sie allein sich jetzt entschliessen, die dem Willen Gottes entsprechende Beschaffenheit sich anzueignen (Mt 22^{11—13}). Mannigfaltig sind im einzelnen die Hinderungen für den Erfolg der Predigt vom Reiche Gottes. Das veranschaulicht Jesus durch die Säemannsparabel. Der ausgestreute Same bleibt ohne Frucht, nicht nur da, wo er auf den harten Weg fällt, sondern auch da, wo er auf steiniger Stelle nicht genug Boden zum Wurzelschlagen findet, und da, wo er unter die Dornen gerät, welche die aufwachsende Pflanze ersticken, trotzdem es in diesen letzteren Fällen zuerst den Anschein hat, als entwickele sich eine fruchttragende Pflanze. Ebenso bleibt die Predigt vom Reiche Gottes erfolglos nicht nur bei denen, welche sich von vornherein unempfänglich zeigen, sondern auch bei solchen, welche die Verkündigung zunächst anzunehmen und in sich wirksam werden zu lassen scheinen, welche sie aber doch nicht mit solchem Ernste und solcher Energie aufnehmen und befolgen, dass sie auch die Leiden um des Reiches Gottes willen zu ertragen und den Reizen der irdischen Güter Widerstand zu leisten vermögen (Mc 4^{3—9}; vgl. V. 13—20). Die Weisheit Gottes, d. h. die weise Ordnung, in welcher Gott sein verheissenes Heil verkündigen lässt und herbeiführt, wird nur von denen »gerechtfertigt«, d. h. in ihrer Richtigkeit anerkannt, welche »Kinder der Weisheit« sind, d. h. in ihrem Wesen und Verhalten dem göttlichen Willen

entsprechen, während sie denen verborgen bleibt, welche sich nicht in Gehorsam ihr fügen, sondern gemäss ihrem eigenen Belieben sie bemäkeln (Lc 7³⁵. Mt 11¹⁹)¹⁾. Die den Gehorsam gegen Gott im Munde führenden und mit ihren äusserlichen Gerechtigkeitserweisungen vor den Menschen prunkenden Pharisäer stehen in der Anerkennung Gottes und in der Erlangung seines Reiches zurück hinter den groben Sündern, die sich zur ernstlichen Sinnesänderung treiben lassen (Lc 7^{29f.} 16¹⁵. 18^{9—14}. Mt 21^{28—32}). Ebenso bleibt den irdisch Weisen und Verständigen die Erkenntnis des im Reiche Gottes vorhandenen absoluten Heils- und Machtbesitzes verborgen, weil sie in der Befriedigung über ihre irdische Weisheit sich gegen diese höchste und wertvollste Erkenntnis unempfänglich verhalten, während dieselbe den Unmündigen offenbart wird (Mt 11^{25f.} Lc 10²¹). Namentlich aber macht der irdische Reichtum den Menschen schwer empfänglich für die Heilsbotschaft vom Reiche Gottes. Denn der Reiche ist geneigt, sein Heil in seinen irdischen Schätzen zu suchen (Lc 12^{16—21}). Je grösser der Reichtum, desto schwerer die innere Lösung von ihm und der eventuell notwendige äussere Verzicht. »Wie schwer werden diejenigen, welche Besitztümer haben, in das Reich Gottes hineinkommen!« sagt Jesus seinen Jüngern, als der reiche Mann von ihm ging, der ein Interesse für die Erlangung des ewigen Lebens und für die Erfüllung der Gebote Gottes bekundete und sich doch nicht entschliessen konnte, um des Reiches Gottes willen seinen irdischen Reichtum zu opfern (Mc 10²³). Und als seine Jünger sich über diese Worte verwundern, wiederholt er sie ihnen mit einer Verallgemeinerung und einer Verschärfung: »Kinder, wie schwer ist es, in das Reich Gottes hineinzukommen! es ist leichter, dass ein Kameel durch ein Nadelöhr durchkommt, als dass ein Reicher in das Reich Gottes hineinkommt!« (V. 24f.). Das allgemeine Urteil, dass es schwer ist, in das Reich Gottes

1) Dieser Ausspruch steht in engem Zusammenhang mit der vorangehenden Erörterung Jesu über das Verhalten des jüdischen Volkes zu dem Täufer und zu ihm selbst in dem Logiastücke Lc 7^{31—34}. Mt 11^{16—19}. Die Fassung bei Lc. am Schlusse von 7³⁵: ἀπὸ τῶν τέκνων αὐτῆς πάντων ist ohne Zweifel ursprünglicher als die bei Mt 11¹⁹ bezeugte: ἀπὸ τῶν ἔργων αὐτῆς.

hineinzukommen, beweist, dass Jesus das, was er als Hindernis dieses Hineinkommens in betracht zieht, nicht nur bei Einzelnen, sondern in verschiedenem Masse bei Allen vorliegend weiss: Alle besitzen oder erstreben irdische Güter und finden eine Befriedigung in ihnen; Alle müssen Verzicht auf diese Güter leisten, um in das Reich Gottes hineinzukommen; Allen fällt dieser Verzicht schwer. Aber für den Reichen ist der Verzicht am grössten und deshalb am schwersten, ja ist er, menschlich-natürlich betrachtet, unmöglich, weil für ihn, der im Besitze der grossen irdischen Güter ein grosses irdisches Wohlsein geniesst, der Verzicht auf diese Güter und auf dieses Wohlsein eine so grosse Umwandlung bedeutet, wie sie mit menschlichem Vermögen und auf natürlichem Wege undenkbar ist.

5. »Bei Menschen ist es unmöglich, aber nicht bei Gott; denn Alles ist möglich bei Gott«: so lautet die Lösung, welche Jesus schliesslich der Schwierigkeit giebt, die er zuerst als eine unlösbare hingestellt hat (Mc 11²⁷). Das bei Voraussetzung bloss kreatürlicher menschlicher Kraft unmöglich scheinende Wunder, dass sich ein Reicher freiwillig von seinen vielen irdischen Gütern trennt, kann Gott durch sein Allvermögen bewirken. Wie Jesus weiss, dass seine Jünger in ihren Anfechtungen und Leiden auf den Beistand Gottes zur Ergänzung ihrer schwachen kreatürlichen Kraft vertrauen und diese Hülfe im Gebete in Anspruch nehmen dürfen (Mc 13¹¹. 14²⁸; vgl. Mt 6¹³. Lc 11^{4b}), so urteilt er auch, dass denen, die in das Reich Gottes hineintreten wollen, die Kraft Gottes zur Seite steht, damit sie die Bedingung dieses Eintritts leisten können. Also Keiner ist mit Notwendigkeit durch seine natürliche Schwäche oder durch die Schwierigkeit der Verhältnisse, in denen er steht, vom Reiche Gottes ausgeschlossen. Es wird den Verschiedenen verschieden schwer, den Eintritt zu gewinnen. Aber auch wo die Schwierigkeit unübersteiglich erscheint, kann sie mit dem dargebotenen göttlichen Vermögen wunderbar bewältigt werden. Eben deshalb betrachtet ja Jesus auch den zu ihm kommenden Reichen nicht von vornherein als einen für das Reich Gottes Verlorenen; sondern er hofft, dass derselbe trotz seines Reichtums den Verzicht auf Alles zu leisten sich entschliesse.

Jesus giebt keine Andeutung einer Theorie darüber, wie er die kraftvolle Hülfe Gottes mit der eigenen Willensanstrengung und Verantwortlichkeit der Menschen vereinbar denkt. Wir müssen uns hüten, in unserer geschichtlichen Darstellung ihm eine solche Theorie unterzuschieben. Seine eigene persönliche Erfahrung gab ihm die unmittelbare Gewissheit, dass der Besitz göttlicher Gnadenkraft die volle Energie und Anspannung seines Willens zur Verwirklichung der von Gott geforderten Gerechtigkeit nicht aufhob, sondern vielmehr forderte. Hinwiederum war durch sein Bewusstsein dieses energischen eigenen Trachtens das Bewusstsein des Getragen- und Erfülltseins von einer wunderbaren Kraft Gottes und der fromme, demüthige Dank für diesen göttlichen Gnadenbesitz nicht ausgeschlossen, sondern vielmehr recht begründet. Auf Grund dieser persönlichen Erfahrung war es ihm aber auch mit Bezug auf alle Anderen gewiss, dass die ernste, energische Hinwendung des Willens auf die Gerechtigkeit des Reiches Gottes und der Besitz und die Wirksamkeit göttlicher Kräfte im Menschen zu einander nicht in Widerspruch ständen, sondern sich wechselseitig bedingten. Absolut fern lag ihm der Gedanke, dass Gott seine helfende Kraft willkürlich Einigen vorenthalten könnte. Denn dieser Gedanke reimte sich nicht mit seiner Anschauung von Gott als dem durch zuvorkommende Liebe charakterisierten Vater. Die Vorstellung, dass das kreatürliche Vermögen des Menschen nicht ausreiche, um unter allen aus den Gütern und den Übeln der Welt entspringenden Versuchungen die von Gott geforderten Bedingungen des Eintritts in das Reich Gottes und des Verbleibens in ihm zu leisten, enthielt für ihn kein Motiv zum hoffnungslosen Verzicht gegenüber der besonderen Schwierigkeit dieser Bedingungen oder zur Entschuldigung derer, welche diese Schwierigkeit nicht überwandten, weil er wusste, dass die helfende Kraft Gottes für jeden bereit sei, der nur um sie bitten und sie anwenden wolle.

6. Der Anschauung Jesu aber, dass alle, denen die Botschaft vom Heile des Reiches Gottes zu Theil wird, auch das Vermögen haben, die Bedingungen zum Eintritte in das Reich Gottes zu leisten, weil ihnen Gott selbst seine Kraft zu diesem Zwecke leiht, steht sein Urtheil gegenüber, dass denjenigen,

welche sich dieser Botschaft gegenüber unempfänglich verhalten, weiterhin zur Strafe das Heil verschlossen wird. In den sprichwörtlichen Aussagen: »mit welchem Masse ihr messet, wird euch gemessen werden und wird euch noch zugelegt werden; wer da hat, dem wird gegeben werden und wer nicht hat, von dem wird genommen werden, auch was er hat« (Mc 4^{24f.}), findet er Regeln bezeichnet, welche auf die gegenüber der Verkündigung vom Reiche Gottes erwiesene Empfänglichkeit oder Unempfänglichkeit Anwendung finden. Er meint nicht, dass das Heil des Reiches Gottes in rechtlicher Äquivalenz denen geboten werde, welche ein entsprechendes Verdienst aufzuweisen hätten. Denn dieser Gedanke würde zu anderen deutlichen Aussagen in Widerspruch stehen, wo er gerade die Notwendigkeit des vertrauensvollen Annehmens und Ergreifens des Reiches und das Bereitsein dieses Reiches auch für die bussfertigen Sünder betont. Wohl aber meint er, dass nur, wer gegenüber der Verkündigung vom Reiche Gottes die in rechter Sinnesänderung bestehende Empfänglichkeit bewährt, auch den Segen dieser Verkündigung erfährt und des Heiles teilhaftig wird, nicht nur in einem seiner Leistung entsprechenden, sondern in einem sie weit überbietenden Masse; und dass andererseits dem, der diese Empfänglichkeit nicht bewährt, nicht nur kein Heil gegeben, sondern für die Zukunft auch die Möglichkeit zur Erlangung des Heiles vermindert oder ganz entzogen wird. Es geht denen, welche dem Rufe zum Reiche Gottes nicht gleich zu folgen sich entschliessen, weil sie sich von ihren weltlichen Interessen nicht abziehen lassen mögen, wie den zum Mahle geladenen Gästen, welche dann, wenn sie nicht zu der von dem Gastgeber angesagten Zeit kommen wollen, überhaupt vom Mahle ausgeschlossen werden und nicht darauf rechnen dürfen, ebenso gut auch nachträglich noch ihre Plätze bereit zu finden (Lc 14^{16—24}; vgl. Mt 22^{2—10}).

Gemäss dieser Anschauung urteilt Jesus, dass denen, die sich unempfänglich zeigen, die Heilsbotschaft vom Reiche Gottes weiterhin vorzuenthalten ist. Er warnt davor, das Heilige den Hunden zu geben und die Perlen vor die Säue zu werfen, d. h. den Schatz des Evangeliums vom Reiche Gottes denen darzubieten, welche gemäss ihrer unreinen Gesinnung ihn verkennen

und verachten. Denn durch ein solches Preisgeben des Heiligen an die Verächter nützt man diesen nichts. Wohl aber beweist man selbst damit eine schuldvolle und gefährliche Geringschätzung des Heiligen (Mt 7⁶). Er trägt seinen Jüngern bei ihrer Aussendung zur Verbreitung der Botschaft vom Reiche Gottes auf, dass sie da, wo man sie und ihre Predigt nicht aufnimmt, fortziehen und den Staub von ihren Füßen schütteln sollen als Zeichen der Aufhebung aller weiteren Gemeinschaft (Mc 6¹¹. Mt 10¹⁴. Lc 10^{10f.}). Er selbst vermochte den Bewohnern seiner Heimatstadt Nazareth, die ihm wegen seines Aufgewachsenseins unter ihnen und wegen ihres guten Bekanntseins mit seinem früheren Stande und seiner Verwandtschaft missgünstig und missachtend begegneten, keine solche Hülfe zu bringen, wie er sie Anderen brachte (Mc 6^{1—5}). Er verwies sie auf das Beispiel des Elias und Elisa, die einst ihre wunderbare Hülfe nicht den vielen, ihnen nächststehenden Israeliten, sondern einzelnen vertrauensvollen Ausländern zu bringen hatten (Lc 4^{23—27})¹⁾. Den Sanhedristen in Jerusalem, die sich selbst das Zeugnis ausstellten, dass sie über die göttliche oder nichtgöttliche Sendung eines Mannes, wie des Täufers, kein Urteil besäßen, verweigerte er eine Auskunft über die Art und Herkunft der Befugnis, in welcher er selbst die Tempelreinigung unternommen habe (Mc 11^{27—33}). Und so fällte er auch das Urteil, dass nach Gottes Bestimmung seine Lehrverkündigung denen vorenthalten bleibe, welche er im Gegensatze zu den Zwölfen und dem weiteren Kreise seiner Anhänger als »die draussen Stehenden« charakterisierte (Mc 4^{11f.}), wenn dieselben sich gleich, durch äusserliche Motive geleitet, um ihn drängten. Sein Lehren in Gleichnissen war für alle diejenigen, die sich das Geheimnis des Reiches Gottes mit empfänglichem Sinne hatten geben lassen (V. 11a), ein Mittel zur Verständlichmachung dieses Geheimnisses. Aber gleichzeitig gereichte es dazu, dass denen, welche sich der Predigt vom Reiche Gottes innerlich verschlossen, diese Predigt vorenthalten blieb, sofern es ihnen einen Anlass gab, über dem Hören auf die dem Gebiete des irdischen Lebens angehörigen Erzählungen die bezweckte

1) Über das Logiastück Lc 4^{16—30} vgl. oben S. 30 f.

Belehrung über das Reich Gottes zu überhören. So konnte es Jesu als eine zur Verstockung führende Strafe für diese unempfänglichen »draussen Stehenden« erscheinen, als eine Erfüllung des prophetischen Gerichtswortes über die Unbusfertigen, dass sie »sehend sehen und nichts erblicken, hörend hören und nichts verstehen, auf dass sie sich nicht umwenden und ihnen vergeben werde« (Mc 411f.; vgl. Jes 69f.). Der Gedanke ist ganz ausgeschlossen, dass derselbe Jesus, welcher alle sich Abmühenden und Belasteten zu sich heranzog, um ihnen Erquickung zu bringen (Mt 1128), welcher sich gesandt wusste, das Verlorene zu suchen und zu retten (Lc 1910), welcher die Freude Gottes über die Sinnesänderung des Sünders predigte (Lc 15ff.) und welcher mit wunderbarer Kunst seine Lehre so gestaltete, dass sie möglichst verständlich und eindrucksvoll für Alle wurde, doch Einige, die mit Verlangen nach dem Heile des Reiches Gottes und mit Aufmerken auf seine Predigt von diesem Reiche zu ihm gekommen wären, zurückgestossen, ihnen den Sinn seiner Heilsbotschaft geflissentlich verborgen und seine Lehre zu einer Geheimlehre nur für Eingeweihte bestimmt hätte. Wohl aber wird uns jenes harte Wort Jesu verständlich in der späteren Periode seiner Wirksamkeit, wo er seine Heilsbotschaft bereits durch das ganze Land hatte erschallen lassen, wo Alle es wissen konnten, dass seine Lehre sich auf das Reich Gottes beziehe, auf das Heil dieses Reiches, aber auch auf die zu seiner Erlangung notwendigen Bedingungen, und wo er es nun als seine Aufgabe erkannte, sich der weiteren Erziehung und Belehrung des Jüngerkreises zu widmen, der sich mit Vertrauen und Verlangen um ihn gesammelt hatte (vgl. oben S. 13). Diejenigen, welche er als »die draussen Stehenden« bezeichnete, waren nicht solche, die er selbst draussen stehen liess, trotzdem sie seine rechten Jünger zu werden suchten, sondern solche, die sich dadurch schuldvoll selbst zu draussen Stehenden gemacht hatten, dass sie sich nicht in aufrichtigem Heils- und Gerechtigkeitsverlangen seinem Jüngerkreise anschlossen. Mit Bezug auf diese schuldvoll Unempfänglichen konnte er es als ein von Gott verhängtes Strafgericht beurteilen, wenn sie bei ihrem äusserlichen Hören auf seine Predigt doch den wahren Sinn derselben

nicht verstanden, weil diese jetzt nicht weiter ihnen, sondern nur dem empfänglichen Jüngerkreise gewidmet wurde.

In demselben Sinne ist es zu verstehen, wenn Jesus Gott dafür preist, dass er, während er sein Heil vor Weisen und Verständigen verborgen habe, es den Unmündigen offenbart habe (Mt 11²⁵. Lc 10²¹)¹⁾. Es liegt ihm hier im Zusammenhange garnicht daran, die Gründe oder Bedingungen der Heilserlangung vollständig zu bezeichnen. Er will nur die Grösse des Gottesheiles rühmen, welches er selbst erkannt hat und welches er in seinem Evangelium Anderen, allen sich Abmühenden und Belasteten, mitteilt (Mt 11^{27—30}), und will Gott dafür danken, dass diese Heilsbotschaft gerade von Unmündigen, von Menschen geringer irdischer Bildung und Kenntnis, verstanden und anerkannt wird (vgl. Mt 21¹⁶), während sie doch den irdisch Weisen und Verständigen fremd und unverständlich bleibt. Durch den Charakter der Gebetsrede ist es bedingt, dass Jesus hier die Heilserkenntnis der Ungebildeten nicht insofern in betracht zieht, als sie von diesen Menschen mit sittlichem Entschlusse angenommen worden ist, sondern insofern, als sie von Gott gemäss seinem Heilswillen ihnen mitgeteilt worden ist. Hierdurch ist es aber wiederum bedingt, dass er auch die entgegenstehende Thatsache, das erfahrungsmässige Fernbleiben der irdisch Weisen und Verständigen, der auf ihre hohe Erkenntnis eingebildeten Schriftgelehrten und Pharisäer (vgl. Röm 2^{17—20}), von der Heilserkenntnis nicht insofern in

1) Wenn es heisst: »ich preise dich, Vater — —, dass du dieses verborgen hast vor Weisen und Verständigen und es Unmündigen offenbart hast«, so ist formell jenes Verbergen vor den Weisen ebenso Gegenstand des Lobpreises Jesu, wie dieses Offenbaren an die Unmündigen. Dem Sinne nach aber stehen die beiden koordinierten Gegenstände des Lobpreises einander doch nicht gleich; sondern der Lobpreis bezieht sich eigentlich nur auf den zweiten bezeichneten Gegenstand, während der erstere einen solchen Umstand einführt, welcher die dankenswerte Bedeutung des an der zweiten Stelle bezeichneten Gegenstandes hervorhebt. Der syntaktische Ausdruck ist also ebenso zu verstehen, wie z. B. in Jes 12¹: »ich danke dir, Jahveh, dass du wider mich gezürnt hast (und) dein Zorn sich wendet und du mich tröstest« (vgl. LXX, wo auch das verbindende καὶ ebenso steht, wie an unserer Stelle), und Röm 6¹⁷.

betracht zieht, als es Folge der Schuld dieser Weisen ist, sondern insofern, als es Folge eines göttlichen Verhängnisses über sie, eine von Gott gewirkte Verhüllung ist. Denn der Begriff einer solchen Verhüllung durch Gott hatte für Jesus allerdings eine Gültigkeit. Nur betrachtet er sie nicht als ein schuldloses Verhängnis, sondern als ein Strafverhängnis über diejenigen, welche ihrerseits kein Verlangen nach dem Heile und nach der Gerechtigkeit des Reiches Gottes trugen und deshalb die Botschaft von diesem Reiche unempfänglich missachteten. So war es für Jesus auch eine selbstverständliche Voraussetzung, dass die Weisen und Verständigen durch ihre schuldvolle Missachtung des Evangeliums, als dasselbe ihnen dargeboten war, sich die Verhüllung des Evangeliums durch Gott zugezogen hätten, weil dem, der nicht hat, genommen wird, auch was er hat. Wenn Jesus in diesem Zusammenhange der Gebetsrede keinen Anlass hatte, von diesem schuldvollen Verhalten der Weisen zu reden, so ist nicht ausgeschlossen, dass er es doch gemäss seiner an anderen Stellen kundgegebenen Anschauung vorausgesetzt hat.

Wir dürfen ihm aber auch nicht die Vorstellung zuschreiben, dass Gott ohne jede Langmut demjenigen, der nicht sogleich dem ersten Rufe des Evangeliums zu folgen sich entschliesse, für alle Zukunft die Möglichkeit, das Evangelium zu erkennen und das in ihm gepredigte Heil zu ergreifen, entziehe. Gott giebt langmütig auch den Unbussfertigen noch eine Frist, in der ihnen die Möglichkeit bleibt, sich umzuwenden und zu ihrem Heile seinem Willen zu folgen (Lc 13⁶—9; vgl. 12⁵⁷—59). Aber diese Frist hat doch ihre Grenze. Und andererseits giebt es auch einen solchen Grad der schuldvollen Missachtung des göttlichen Heiles, welchem ein definitives Gericht Gottes folgt. Hierauf bezieht sich das Wort Jesu, dass die Lästerung des heiligen Geistes keine Vergebung in Ewigkeit finde, weil sie eine ewige Schuld bedeute (Mc 3^{28f.} Mt 12^{32.} Lc 12¹⁰). Alle Sünden der Menschenkinder werden ihnen vergeben, sofern die Menschenkinder in ihrer Schwäche und ihrem Irrtum sich zur Sünde verführen lassen und sofern andererseits Gott in seiner väterlichen Liebe bereit ist, die Reuigen trotz ihrer begangenen Sünde wieder bei sich aufzunehmen. Wer aber mit vollem

Bewusstsein und Willen das ewige, göttliche Heil, den Geist Gottes, der das Prinzip des göttlichen, ewigen Heilslebens in den Menschen ist, fortstösst und missachtet, nicht weil er diesen göttlichen Geist in seinem Heilswerte verkennt, sondern trotzdem er ihn in seinem Heilswerte erkennen könnte und müsste, der wird von Gott definitiv dem Gerichte anheimgegeben. Der Gedanke, dass auch für die geflissentlich dem göttlichen Heile Widerstrebenden eine unendliche Möglichkeit der Willensänderung und der Heilserlangung vorbehalten bleibe, war Jesu fremd. Wer bei der ihm vorliegenden Entscheidung zwischen irdischem Wohlsein und ewigem Heilsleben nicht entschlossen das letztere wählt und das irdische Wohlsein opfert, der wird vom ewigen Leben ausgeschlossen (Mc 9^{43. 45. 47f.}).

7. Übersieht man das Ganze der von Jesus gelehrtten Bedingungen des Eintritts in das Reich Gottes, so ist bedeutsam nicht nur, was er sagt, sondern auch was er nicht sagt. Eine Bedingung lässt er unberücksichtigt, die den Juden als sehr wesentlich bei der Erlangung des messianischen Heils erschien: die Zugehörigkeit zum Verheissungsvolke Israel. Welche Rolle spielte die Frage nach der Gültigkeit dieser Bedingung, nach der Notwendigkeit der Beschneidung, nachher im apostolischen Zeitalter! Wer nicht von Geburt Jude war, musste sich der judaistischen Anschauung zufolge durch die Beschneidung dem jüdischen Volke einverleiben lassen, um Anteil am messianischen Heile erlangen zu können (vgl. Act 15^{1. 5}). Setzte Jesus diese Bedingung als selbstverständlich voraus und erwähnt er sie nur deshalb nicht, weil er es eben bloß mit Juden zu thun hatte, die dieser Bedingung entsprachen? Ohne Zweifel lag in dem Umstand, dass das Problem der Heidenmission für ihn nicht aktuell war, der Hauptgrund dafür, dass er sich über die jüdischnationale Bedingtheit der Teilnahme am Reiche Gottes nicht genauer ausgesprochen hat. Aber allein entscheidend war dieser Grund doch nicht. Seine ganze Anschauung war eine so innerliche, er dachte Gott so rein geistig und die Forderungen Gottes so auf das Innere der Menschen gerichtet, dass es ihm unmöglich war, in etwas bloß Äusserlichem und Naturhaftem, wie der Herstammung vom jüdischen Volke und der Beschneidung, eine wesentliche und zu betonende Bedingung für das Wohl-

gefallen und die Heilserweisung Gottes zu sehen. Deshalb konnte auch gelegentlich bei ihm der Gedanke durchbrechen, zuerst berufene Israeliten würden ausgeschlossen werden vom zukünftigen Reiche Gottes, während Heiden von allen Seiten her in dasselbe eingehen würden (Lc 13^{28f.} Mt 8^{11f.}). Entscheidend für den Eintritt ins Reich Gottes kann nur sein, ob die Menschen, Juden oder Heiden, die geforderten Bedingungen innerlicher Art erfüllen.

Deshalb legte Jesus auch allen den zeremonialen Leistungen keinen Wert bei, die den pharisäischen Juden als wichtige Mittel erschienen, um das Wohlgefallen Gottes und dereinst Anteil am messianischen Heile zu erlangen. Wir werden erst nachher, wenn wir die Lehre Jesu von der Gerechtigkeit im ganzen besprechen, auch die Stellung Jesu zu diesen zeremonialen Leistungen genauer in betracht ziehen. Hier sei nur hervorgehoben, dass seine Wertung dieser zeremonialen Leistungen in innerer Beziehung stand zu seiner oben besprochenen Beurteilung des Reichtums. Wo auf die Darbringung der gesetzlichen Opfer bei allen möglichen Anlässen, auf reichliche Unterstützung des Tempelkults und der Priesterschaft, auf korrekte Vollziehung der levitischen Reinigungsriten und sorgfältige Fernhaltung von allen Möglichkeiten der Verunreinigung Wert gelegt wurde, hatte der Reiche und Unabhängige einen ausserordentlichen Vorzug vor dem Armen, vor dem durch seine Dienststellung Gebundenen, vor dem durch seinen Beruf in Berührung mit mannigfachen misslichen Verhältnissen Gebrachten. Glückselig also die Reichen! Weil dagegen Jesus den äusserlichen zeremonialen Leistungen als solchen keinen Wert bei Gott zuschrieb, kam für ihn auch der Reichtum nicht als Hilfsmittel für die Frömmigkeit in betracht. Er sah nur die Gefahr, die der Reichtum dem inneren Leben des Menschen bringt, indem er ihn ablenkt von dem Trachten nach den himmlischen Gütern, ihm die Verzichtes erschwert, deren es um des Evangeliums willen bedarf. Daher erschien ihm der Reichtum nur als ein Hindernis des Hineingelangens in das Reich Gottes.

8. Aus den Reden des vierten Evangeliums bezieht sich auf die Frage, worin die Bedingungen der Zugehörigkeit zum

Reiche Gottes bestehen, vor allem das Gespräch mit Nikodemus (31—21). Jesus erklärt hier am Anfange, an den einzigen Stellen im vierten Evangelium, wo der Begriff des Reiches Gottes vorkommt, eine von vorn anfangende, also völlig neue Geburt, und zwar eine Geburt aus dem Geiste, für unumgänglich notwendig, damit man das Reich Gottes sehen (d. h. Erfahrung von ihm machen) und in dasselbe hineinkommen könne (V. 3 u. 5)¹⁾. Er will hervorheben, dass zum Wesen des Reiches Gottes der Besitz eines göttlichen Lebensbestandes gehört, welcher als solcher schlechterdings nicht aus dem kreatürlichen Lebensbestande heraus erzeugt und entwickelt werden kann, sondern durch unmittelbare Wirkungen Gottes, als Geist aus seinem Geiste, hergestellt werden muss (V. 6). Diese Aussagen Jesu haben aber nicht den Sinn, dass die Bedingung der Zugehörigkeit zum Reiche Gottes nur in der Erfahrung eigentümlicher höherer Wirkungen seitens Gottes und nicht auch in einem sittlich-religiösen Willensverhalten der Menschen selbst liege. Denn die Fortsetzung des Gespräches führt Jesum gerade zu dem Gedanken weiter, auf den er von vornherein zur Beantwortung der Anrede des Nikodemus (V. 2) abgezielt hatte, dass er selbst von Gott gesandt sei, um der Vermittler des ewigen Lebens, d. i. eben des durch die Neugeburt aus dem Geiste Gottes zu erzeugenden und in göttlichem Geiste bestehenden Lebens, für die Menschen zu werden²⁾. Und hier bezeichnet er den Glauben an ihn, den von Gott zur Lebensverleihung gesandten Sohn, als die entscheidende Bedingung der Erlangung des ewigen Lebens (V. 15—18) und betont er besonders die sittliche Art und Begründung dieses Glaubens (V. 19—21). Dieses als Bedingung der Heilserlangung hingestellte, sittlich

1) Ich halte die Worte *ἕδατος καὶ* für einen Zusatz des Evangelisten zu dem von ihm wiedergegebenen Quellenbestande. Denn in den folgenden Worten V. 6 u. 8 wird nur die Geburt aus Geist weiter erklärt, dagegen auf die Geburt aus Wasser keinerlei Bezug genommen. Dem bearbeitenden Evangelisten schien es passend, eine Bezugnahme auf die christliche Taufe einzufügen (vgl. Mc 1616), während dem ursprünglichen Gedankenzusammenhange der Rede diese Beziehung auf die Taufe ganz fern lag.

2) Vgl. über den Gedankenzusammenhang der Rede oben S. 244 f.

begründete Glaubensverhalten steht offenbar in Analogie zu dem sittlich-religiösen Verhalten, welches nach den synoptischen Reden Jesu die Bedingung der Zugehörigkeit zum Reiche Gottes bildet. Der Gedanke aber, welchem Jesus dem Nikodemus gegenüber zuerst Ausdruck leiht, dass das zum Reiche Gottes gehörige Leben ein höheres, überweltliches Leben sei, das der Mensch nicht aus sich selbst heraus erzeugen oder gewinnen könne, sondern zu dem er aus dem Geiste Gottes neu geboren werden müsse, steht in Analogie zu der in den synoptischen Reden Jesu bezeugten Anschauung, dass das ewige Leben des Reiches Gottes ein solches himmlisches Leben ist, welches durch die Kraft Gottes hergestellt wird und nicht die sinnliche Art des irdischen Lebens an sich trägt (Mc 12^{24f.}). Die göttliche Art und Begründung des ewigen Lebens wird auch hier im Nikodemusgespräche hervorgehoben im Gegensatze zu der jüdisch-pharisäischen Vorstellung, dass das Heilsleben im Reiche Gottes seinem eigentlichen Wesen nach eine Fortsetzung des irdisch-sinnlichen, kreatürlichen Lebens sei, nur mit wunderbar gesteigertem irdischem Glücke. Nun drückt sich freilich die den johanneischen Reden Jesu eigentümliche Vorstellung von der schon in der irdischen Gegenwart des Menschen beginnenden Begründung des ewigen Heilslebens auch in diesem Anfange des Nikodemusgesprächs darin aus, dass die Neugeburt des Menschen aus dem Gottesgeiste zum überweltlichen Leben im Reiche Gottes nicht als eine in der Zukunft, sondern als eine schon in der Gegenwart notwendige Erfahrung hingestellt wird. Dass diese johanneische Anschauung nicht in ausschliessendem Widerspruche zu der uns sonst bezeugten Anschauungsweise Jesu steht, habe ich früher schon (S. 246 ff.) auszuführen gesucht. Hier ist nur zu bemerken, dass jedenfalls der Gedanke, das ewige Leben, der eigentliche Bestand des persönlichen Heilsbesitzes im Reiche Gottes, sei von überweltlicher, göttlicher Art und Herkunft und könne nicht von dem Menschen selbst hervorgebracht, sondern müsse von Gott verliehen werden, mit der in den synoptischen Reden Jesu vorliegenden Anschauung in Einklang steht. Er bietet aber auf die Frage, worin die subjektiven Bedingungen für die Erlangung dieses ewigen Lebens beim Menschen liegen, noch keine Antwort.

Diese Frage wird erst im weiteren Verlaufe des Nikodemusgespräches beantwortet, wo der Glaube an den von Gott gesandten Sohn als Bedingung für die Erlangung des ewigen Lebens bezeichnet wird. Darin, dass hier dem geforderten Glauben die Beziehung auf den Messias gegeben wird, liegt ein für alle johanneischen Reden charakteristisches Moment. Es steht offenbar in Zusammenhang damit, dass in diesen Reden überhaupt die messianische Heilsbedeutung der Person Jesu sehr viel stärker betont ist und mehr im Vordergrund der Erörterung steht, als in den synoptischen Reden. Dieses charakteristische Moment der johanneischen Reden können wir aber erst an späterer Stelle genauer in betracht ziehen. Wenn wir in unserem nächsten Hauptabschnitte die messianische Selbstbezeugung Jesu nach den Matthäuslogia und dem Marcusevangelium besprechen, werden wir auch das Verhalten zu erörtern haben, welches Jesus, sofern er sich als den Messias kundgab, von den anderen Menschen seiner messianischen Person gegenüber forderte. Dort wird der richtige Ort sein, festzustellen, inwieweit für die in den johanneischen Reden so stark hervortretende Forderung des Glaubens an Jesum auch in den synoptischen Reden Analogieen vorhanden sind. Dort werden wir auch, wenn wir den genaueren Sinn dieses geforderten Glaubensverhaltens betrachten, ein Urteil darüber gewinnen können, wie sich dieser Glaube an Jesum zu den in den synoptischen Reden geforderten allgemeinen Bedingungen der Zugehörigkeit zum Reiche Gottes verhält.

9. Unter Vorbehalt dieser späteren Untersuchung haben wir unser Augenmerk jetzt auf folgenden Punkt zu richten. In den johanneischen Reden begegnen uns mehrfach Urteile Jesu über die letzten Gründe, aus denen der Glaube geleistet oder versagt wird, Urteile über die Fähigkeit der Menschen zum sittlich-religiösen Verhalten und über die Bedingtheit ihres Verhaltens durch höhere, göttliche oder widergöttliche, Einwirkungen. Diese Urteile stehen in Analogie zu den vorher von uns besprochenen synoptischen Äusserungen Jesu über die Gründe der Empfänglichkeit oder Unempfänglichkeit der Menschen gegenüber seiner Heilsbotschaft. Ob bei dieser Analogie auch eine wirkliche Übereinstimmung der Anschauungen vor-

handen ist, wollen wir erst untersuchen. Nur die Thatsache, dass es sich im allgemeinen hier um dasselbe Problem handelt wie dort, bietet uns den Grund dafür, diese johanneischen Urteile an dieser Stelle zu erörtern.

Wir können in den johanneischen Reden zwei Reihen von Urteilen über die Gründe des gläubigen und des ungläubigen Verhaltens unterscheiden. In der einen Reihe wird die sittliche Stellung des Menschen zu der von Gott geforderten Gerechtigkeit als Ursache des Glaubens oder Unglaubens geltend gemacht. Hierher gehören zuerst die Worte am Schlusse der Nikodemusrede, in denen Jesus den Grund der befremdenden Thatsache bezeichnet, dass die Menschen »die Finsternis mehr liebten als das Licht« und durch diesen Unglauben sich selbst dem Gerichte übergeben haben (3 15f.): »denn ihre Werke waren böse; denn jeder, der das Schlechte thut, hasst das Licht und kommt nicht zum Licht, damit seine Werke nicht überführt (d. h. in ihrer Schlechtigkeit erwiesen und verurteilt) werden; wer aber das Rechte (*τὴν ἀλήθειαν*)¹⁾ thut, kommt zum Licht, damit seine Werke offenbar (d. h. in ihrer Rechtbeschaffenheit anerkannt) werden, weil sie in Gott gewirkt sind« (3 20f.). Der Sinn ist: weil die göttliche Heilsoffenbarung sich auf die wahre sittliche Rechtbeschaffenheit der Menschen richtet und ebenso das Bösehandeln deutlich als solches zur Erkenntnis bringt und verdammt, wie sie das Rechthandeln erkennen lehrt und zur Anerkennung bringt, so fühlen sich die unsittlich gerichteten Menschen abgestossen von ihr, die sittlich gerichteten aber hingezogen zu ihr. In dem Bestande der bösen Sinnesrichtung hat der Mensch einen natürlichen Trieb, der Heilsoffenbarung zu widerstreben, weil er die Schmach der in ihr liegenden Verurteilung seines Verhaltens und den Schmerz der von ihr geforderten Abkehr von diesem Verhalten zu vermeiden sucht. Umgekehrt hat der rechthandelnde Mensch wegen eben dieser seiner sittlichen Richtung das Interesse, sich der Heilsoffenbarung vertrauensvoll zuzuwenden, weil die Anerkennung des Rechtes und Wertes seines sittlichen Verhaltens, die er hier findet, ihm zur Freude und Befriedigung gereicht.

1) Über den Begriff *ἀλήθεια* in den johanneischen Reden vgl. die Anmerkung am Beginne des nächsten Kapitels.

In demselben Sinne sagt Jesus einerseits, dass ihn die Welt hasse, weil er über sie zeuge, dass ihre Werke böse sind (77), andererseits dass, weil er zur Bezeugung des Rechten (der *ἀλήθεια*) in die Welt gekommen sei, jeder, der aus dem Rechten ist (d. h. der seiner Art nach zur sittlichen Rechtbeschaffenheit gehört), auf seine Stimme höre (1837). Sodann kommen hier die Worte in betracht, in denen er die Erklärung dafür giebt, dass seine jüdischen Gegner trotz ihres Studiums der heiligen Schriften doch nicht gläubig zu ihm, dem durch eben diese Schriften beglaubigten Vermittler des ewigen Lebens, kommen wollen: »ich nehme nicht Ruhm von Menschen an, aber von euch habe ich erkannt, dass ihr die Liebe zu Gott nicht in euch habt; ich bin in dem Namen meines Vaters gekommen und ihr nehmet mich nicht an; wenn ein Anderer in seinem eigenen Namen kommt, den werdet ihr annehmen. Wie könnet ihr glauben, die ihr Ruhm von einander annehmet und den Ruhm von dem alleinigen Gott nicht suchet?« (541—44). Seinem Bewusstsein, selbst nicht nach Menschenruhm zu streben, sondern in aufrichtiger Liebe zu Gott nur nach dem zu trachten, was Gott gefällt, und sein ganzes Wirken im Dienste und Auftrage Gottes zu üben, stellt er die Anklage gegenüber, dass die gegnerischen Juden nicht von dieser rechten Liebe zu Gott, sondern vom Trachten nach Menschenruhm erfüllt und geleitet sind. In dieser ihrer egoistischen Sinnesrichtung aber findet er den Grund dafür, dass sie ihn nicht gläubig anzuerkennen vermögen. Nicht weil er selbst nicht wahrhaft in göttlichem Auftrage wirkte oder weil sie die Wahrheit dieser seiner göttlichen Sendung nicht zu erkennen vermöchten, sondern nur weil sie statt von wahren Interesse für Gott von Interesse für Menschenruhm beherrscht sind, wollen und können sie trotz des offenbaren Zeugnisses der heiligen Schriften für die Wahrheit seiner göttlichen Sendung (V. 39. 45 ff.) nicht gläubig zu ihm kommen, während sie einen Anderen, der ohne göttlichen Auftrag käme, gern aufnehmen würden, vorausgesetzt, dass derselbe ihrem Trachten nach Menschenruhm entgegenkäme und Befriedigung verschaffte. In demselben Sinne und in unmittelbarer Fortsetzung dieses Gedankenganges (vgl. oben S. 37) sagt er 717: »wenn jemand will den Willen Gottes thun, so wird

er in betreff meiner Lehre erkennen, ob sie aus Gott ist, oder ob ich von mir selbst aus rede«. In der Richtung des Willens auf die Erfüllung des Willens Gottes sieht er die notwendige Voraussetzung für ein Erkennen der göttlichen Art und Bedeutung seiner Lehre.

Endlich gehört in diese Reihe die Antwort Jesu an die Pharisäer, als sie auf seinen Ausspruch, dass er zum Gericht in die Welt gekommen sei, damit die nicht Sehenden sähen und die Sehenden blind würden (9³⁹), ihn gefragt hatten, ob etwa auch sie blind seien (V. 40): »wenn ihr blind wäret, so hättet ihr nicht Sünde; wo ihr nun aber sagt: wir sehen, bleibt eure Sünde« (V. 41). Er gebraucht hier die Begriffe des Sehens und des Blindseins in doppeltem Sinne (ebenso wie Mc 8³⁵ den Begriff »Seele« oder Lc 9⁶⁰ den Begriff »Tote«), und zwar beide Male in übertragenem Sinne: das eine Mal von dem Besitze oder Mangel natürlicher, irdischer Erkenntnis und Weisheit, das andere Mal von dem Besitze oder Mangel der zum messianischen Heile führenden Erkenntnis. Er meint in V. 39, dass seine Berufswirksamkeit dazu gereiche, die Heilserkenntnis den irdisch Unwissenden zu erschliessen, den irdisch Wissenden aber zu verschliessen. Denn die Erfahrung zeigt ihm, dass seine Heilserkündigung bei ungebildeten Leuten Aufnahme findet, während die Hochgebildeten, speziell die pharisäischen Schriftgelehrten, diese höchste und wertvollste Erkenntnis verschmähen, weil sie sich in ihrer irdischen Bildung und Erkenntnis befriedigt fühlen. Von diesem erfahrungsmässigen Urteile macht er nun Anwendung auf die ihn begleitenden Pharisäer, die sich dagegen verwahren, dass auch sie mit zu den »Blinden« gerechnet würden. Er sagt, wenn sie zu den in irdischer Beziehung Erkenntnislosen gehörten, dann würden sie der von ihm dargebotenen Heilserkenntnis zugänglich sein und nicht die Schuld der Verwerfung derselben auf sich laden. Darin aber, dass sie zu den irdisch Erkennenden gehören und sich mit befriedigtem Bewusstsein auf diesen ihren Erkenntnisbesitz berufen, liegt der Grund dafür, dass sie in dem schuldvollen Zustande der Abweisung der rechten Heilserkenntnis verharren¹⁾. Es ist sehr

1) Der Sinn Jesu in V. 41a kann nicht blos sein: wenn die Fragenden keine Erkenntnis des von ihm gebrachten und verkündigten

beachtenswert, dass Jesus diesem Schlusssatz eine andere Gestalt giebt, als welche nach den vorangehenden Worten die nächstliegende wäre. Wir erwarten eigentlich die Anwendung des in V. 39 gegebenen allgemeinen Urteils auf die fragenden Pharisäer in Fortsetzung der dortigen Paradoxie folgendermassen: »wenn ihr blind wäret, so würdet ihr keine Blindheit haben; wo ihr nun aber saget: wir sehen, bleibt eure Blindheit«, oder auch, mit einer die Paradoxie aufhebenden Deutung der doppelsinnig gebrauchten bildlichen Begriffe in den Nachsätzen, folgendermassen: »wenn ihr blind wäret, so würdet ihr zur Erkenntnis des ewigen Lebens gelangt sein; wo ihr nun aber saget: wir sehen, bleibt eure Verblendung über das ewige Leben«. Anstatt dieser zunächst zu erwartenden Fortführung des Gedankens lässt Jesus in den Nachsätzen den Begriff der Sünde eintreten. Er will hervorheben, das Blindbleiben mit Bezug auf die Heilserkenntnis sei nicht eine notwendige, schuldlose Folge des Besitzes irdischer Erkenntnis, sondern sei eine Sünde, welche auf schuldvoller Bevorzugung der zu Ehre und Vorteil vor den Menschen führenden irdischen Erkenntnis vor der dargebotenen und deshalb an sich möglichen Erkenntnis des Heilswillens Gottes beruhe. Wir müssen also zur Erklärung des Eintretens dieses Begriffes der Sünde an der uns vorliegenden Stelle den Ausspruch Jesu in den Abschiedsreden heranziehen, wo er die bevorstehenden Verfolgungen seiner Jünger um seines Namens willen daraus herleitet, dass die Verfolger den nicht erkennen, der ihn gesandt hat (15²¹), und dann fortfährt: »wenn ich nicht gekommen wäre und zu ihnen geredet hätte, hätten sie keine Sünde; nun aber haben sie keinen Vorwand für ihre Sünde« (V. 22). Zur Sünde wird das Nichterkennen Gottes und die darauf beruhende Feindschaft gegen den von Gott Gesandten und seine Jünger, sofern durch die Verkündigung Jesu die Möglichkeit zu der rechten Erkenntnis geboten war. Denn unter dieser Voraussetzung ist

Heiles hätten, so würde ihr Unglaube schuldlos sein. Denn dann stände diese Aussage zu der paradoxen Behauptung V. 39 in keiner inneren Beziehung. In V. 41 muss etwas ausgesprochen sein, was den Gedanken von V. 39 bestätigt. Es muss sich auch hier um das Verhältnis der irdischen Erkenntnis zu der Glaubenserkenntnis handeln.

das Nichterkennen ein aus gottfeindlichen, selbstsüchtigen Motiven stammendes gewolltes.

Diese Reihe von Aussagen, in denen teils im allgemeinen die Richtung des Willens auf das von Gott gewollte Rechte als Grund des Glaubens und die böse Willensrichtung als Grund des Unglaubens, teils speziell das Trachten nach Ruhm vor den Menschen und das befriedigte Festhalten an der eigenen irdischen Erkenntnis als Ursache des ungläubigen Nichterkennens des göttlichen Heiles hingestellt wird, steht in Einklang mit der durch die synoptischen Quellen bezeugten Anschauung Jesu. Die Gegner, denen Jesus in 5^{41ff.} und 9⁴¹ vorwirft, dass sie wegen ihres Mangels an Liebe zu Gott, wegens ihres Trachtens nach Menschenruhm und wegen ihres Stolzseins auf irdische Erkenntnis sich ungläubig verhielten, sind dieselben Lehrer und Leiter des jüdischen Volkes, denen er nach den Synoptikern vorwirft, dass sie Gott mit den Lippen ehren, während ihre Gesinnung fern von ihm sei (Mc 7⁶), dass sie die Gebote Gottes missachten, um ihre menschliche Überlieferung festzuhalten (Mc 7^{8ff.}), dass sie alle ihre Werke thun, um von den Menschen angeschaut zu werden (Mt 23⁵. Mc 12^{38f.}). Diese johanneischen Aussagen treffen im Gedanken zusammen mit den synoptischen Urteilen, dass dem mit seinen Vorzügen vor Gott prahlenden Pharisäer die Anerkennung Gottes versagt bleibe, die der schuldbewusste, reumütige Zöllner finde (Lc 18^{9ff.}); dass diejenigen, welche dem Willen Gottes zwar äusserlich zustimmen, ihn aber nicht ernstlich zu erfüllen bereit seien, beim Hineingelangen in das Reich Gottes hinter den Zöllnern und Huren zurückständen (Mt 21^{28—32}); dass den Weisen und Verständigen die beseligende Erkenntnis des göttlichen Heiles verhüllt werde, die den Unmündigen offenbart werde (Mt 11²⁵. Lc 10²¹). Auch der Gedanke in den johanneischen Reden, dass überhaupt nur die sittlich gerichteten Menschen die Heilsverkündigung Jesu verstehen und annehmen können, während in der unsittlichen Willensrichtung der Grund des Unglaubens liege (Joh 3^{20f.} 7⁷. 17. 18³⁷), steht nur scheinbar in Widerspruch zu den synoptischen Äusserungen, in denen Jesus gerade die Abzweckung seiner Heilsbotschaft auf die Sünder betont (Mc 2¹⁷. Lc 19¹⁰) und bisherigen groben Sündern die Anteilnahme

am Gnadenheile Gottes zuspricht (Mt 21³¹. Lc 747f. 199). Denn einerseits gilt in diesen synoptischen Äusserungen die Voraussetzung und Forderung, dass die Sünder, um in das Reich Gottes einzutreten, eben aufhören, Sünder zu sein, indem sie dem Rufe zur Sinnesänderung folgen. Die Weisheit Gottes wird nur von den »Kindern der Weisheit«, welche in ihrer Art und ihrem Verhalten der göttlichen Weisheit entsprechen und folgen, erkannt und gewürdigt (Lc 7³⁵), und die groben Sünder (V. 29. Mt 21³¹) müssen durch Sinnesänderung und Gehorsam gegen die göttlichen Forderungen zu »Kindern der Weisheit« geworden sein, um zu jener Anerkennung der göttlichen Weisheit zu gelangen. Andererseits ist in jenen johanneischen Aussprüchen durchaus nicht gesagt, dass es irgend eines Masses bisher schon geleisteter Gerechtigkeit bedürfe, um die Heilsbotschaft zu verstehen und aufzunehmen, sondern nur, dass die gegenwärtig vorhandene sittliche oder unsittliche Willensrichtung die Empfänglichkeit für den Glauben oder das schuldvolle Beharren im Unglauben bedinge. Dabei ist der Vorbehalt nicht ausgeschlossen, wenn er auch nicht ausdrücklich ausgesprochen ist, dass die gute Willensrichtung, ohne welche der Heilsglaube nicht möglich ist, durch eine Sinnesänderung nach vorheriger böser Beschaffenheit hergestellt sein kann. Richtig ist in diesen johanneischen Aussagen die allgemeine Regel bezeichnet, die sich Jesu immer wieder in der Erfahrung bestätigte. Der eigentliche Grund der Verkennung und Missachtung, die seine Heilsbotschaft beim jüdischen Volke im allgemeinen wie insbesondere bei den geistigen Leitern desselben fand, lag in einer Sinnesrichtung, welche Jesu als eine innerlich unsittliche und unfrome erscheinen musste. Eine wirkliche Empfänglichkeit für seine Verkündigung war nur bei denen vorhanden, welche von einem ernsten, innerlichen Trachten nach Erfüllung des Willens Gottes beseelt waren. Die einzelnen »verlorenen« Sünder, welche sich durch ihn wiederfinden und zur Busse und zum Heile treiben liessen, werden im Verhältnisse zu dem Ganzen des sich um Jesus sammelnden Jüngerkreises doch nur Ausnahmen dargestellt haben. Wir müssen aber auch bedenken, dass für Jesu Urteil die mit ihrer äusserlichen Gerechtigkeit prunkenden Pharisäer innerlich dem

Willen Gottes viel mehr entfremdet und entgegengesetzt und deshalb der Predigt Jesu vom Heile und der Gerechtigkeit Gottes viel schwerer zugänglich sein konnten, als jene bisher groben Sünder, die seinem Rufe zur Sinnesänderung und zum Heile Gehör zu schenken bereit waren.

10. Neben den bisher besprochenen Aussagen über die Ursachen des Glaubens und Unglaubens der Menschen läuft nun aber in den johanneischen Reden Jesu noch eine andere Reihe von Äusserungen her, deren gemeinsames Merkmal ist, dass der Glaube oder der Unglaube als Folge der Zugehörigkeit der Menschen zu höheren Mächten oder ihrer Abhängigkeit von den Einwirkungen derselben bezeichnet wird. Erstlich bezeichnet Jesus in der Rede von K. 6 die Gläubigen als eine Gabe, welche er von Gott empfangt, und ihren Glauben als etwas, was Gott ihnen verleihe und was man ohne diese Begabung durch Gott nicht leisten könne. »Alles, was mir der Vater giebt, wird zu mir kommen« (V. 37). »Dies ist der Wille dessen, der mich gesandt hat, dass ich von allem, was er mir gegeben hat, nichts verlieren soll« (V. 39). »Niemand kann zu mir kommen, wenn ihn nicht der Vater, der mich gesandt hat, zieht« (V. 44). »Es steht geschrieben in den Propheten: sie werden alle von Gott gelehrt sein; jeder, welcher von dem Vater gehört und gelernt hat, kommt zu mir« (V. 45). »Niemand kann zu mir kommen, es sei ihm denn von dem Vater gegeben« (V. 65). Die in den beiden ersten Stellen (V. 37 u. 39) vorliegende Beurteilung der Gläubigen als einer Gabe Gottes kehrt wieder im Gebete K. 17: »Du hast ihm (dem Sohn) Vollmacht gegeben über alles Fleisch, damit er ihnen, allem, was du ihm gegeben hast, ewiges Leben gebe« (V. 2). »Ich habe deinen Namen den Menschen offenbart, welche du mir aus der Welt gegeben hast; dein waren sie und mir hast du sie gegeben« (V. 6; vgl. V. 9 u. 24). Zweitens urteilt Jesus in der Wechselrede mit den ihm feindseligen Juden in K. 8, dass sie von unten, aus dieser Welt, aus dem Teufel stammten und deshalb ihm, der von oben, von Gott stamme, kein Verständnis und keinen Glauben entgegenbrächten. »Ihr seid von unten her, ich bin von oben her; ihr seid aus dieser Welt, ich bin nicht aus dieser Welt« (V. 23). »Ihr thut, was

ihr von eurem Vater gehört habt« (V. 38). »Ihr thut die Werke eures Vaters« (V. 41). »Wenn Gott euer Vater wäre, so würdet ihr mich lieben; denn von Gott bin ich ausgegangen und komme ich. — Weshalb versteht ihr meine Redeweise nicht? weil ihr mein Wort nicht zu vernehmen vermögt« (V. 42 f.), d. h. ihr versteht meine ausgesprochenen Worte (*λαλία*) nicht, indem ihr die in geistigem, innerlichem Sinne gemeinten Worte immer wieder in bloß natürlichem, äusserlichem Sinne missdeutet, weil ihr für den Gedanken meiner Worte, den Redehalt (*λόγος*), keine Verständnissfähigkeit habt. »Ihr stammt vom Vater: dem Teufel, und wollt die Gelüste eures Vaters vollbringen« (V. 44). »Wer aus Gott ist, vernimmt die Worte Gottes; deswegen vernehmet ihr nicht, weil ihr nicht aus Gott seid« (V. 47). Verwandt sind diesen Äusserungen die Worte in den Abschiedsreden Jesu, wo er mit Bezug auf seine Jünger ebenso eine Herkunft nicht aus der Welt, sondern aus Gott behauptet, wie mit Bezug auf sich selbst. »Wenn ihr aus der Welt wäret, so würde die Welt das Ihrige lieben; weil ihr aber nicht aus der Welt seid, sondern ich euch aus der Welt auserlesen habe, deswegen hasst euch die Welt« (15¹⁹). »Die Welt hat Hass gegen sie gefasst, weil sie nicht aus der Welt sind, wie ich nicht aus der Welt bin (17¹⁴; vgl. V. 16).

Unleugbar machen diese Aussagen zunächst den Eindruck, als ob gemäss einer dualistischen Anschauungsweise, wie sie für die grossen gnostischen Schulen des zweiten Jahrhunderts charakteristisch war, zwischen zwei Sorten von Menschen unterschieden wäre, welche wegen der verschiedenen Herkunft und Bedingtheit ihres Wesens sich mit Notwendigkeit der göttlichen Heils offenbarung gegenüber verschieden verhielten. Die Einen wären die nur aus den niederen Regionen, aus der sinnlichen Welt und dem Teufel als dem bösen Prinzip der geschaffenen Welt Stammenden, welche als solche notwendig ungläubig blieben. Die Anderen dagegen wären die trotz ihres Lebens in der geschöpflichen Welt doch nicht bloß sinnlich-geschöpflichen, sondern mit einem höheren Geistesbesitze aus der himmlischen Welt, aus Gott, ausgerüsteten Wesen, welche als solche notwendig dem himmlischen Heile zustrebten. Wir müssen aber untersuchen, ob dieser erste Eindruck sich auch dann als richtig

erweist, wenn wir die aufgeführten Stellen nicht isoliert betrachten, sondern nach dem Sinne fragen, der ihnen durch ihren Zusammenhang zugewiesen wird.

Bei den Ausserungen Joh 6^{37.39} liegt der Grund, weshalb Jesus hier die Gläubigen als eine ihm selbst von Gott verliehene Gabe bezeichnet, offenbar darin, dass er sein eigenes Verhalten gegenüber den gläubig zu ihm Kommenden, nämlich sein Aufnehmen ihrer aller und sein Sorgen, dass keiner von ihnen verloren gehe, nachdrücklich als Pflichtverhalten beurteilen will, das er um Gottes willen üben muss. Er ist gekommen, nicht um seinen eigenen Willen zu thun, sondern den Willen dessen, der ihn gesandt hat (V. 38). Sofern nun die Gläubigen ihm durch Gott zugewiesen sind, bilden sie einen Auftrag Gottes an ihn, den er treu erfüllen muss. Dasselbe Motiv hat am Anfange des hohenpriesterlichen Gebetes (17^{2u.6}) dieselbe Ausdrucksweise bedingt. Denn auch hier liegt es Jesu daran, seine Thätigkeit an den Gläubigen als das Berufswerk zu beurteilen, das er von Gott angewiesen erhalten und jetzt vollendet hat. Im weiteren Verlaufe dieses Gebetes wiederholt er noch zweimal diese Beurteilung seiner Jünger. Zuerst beim Übergang zu seiner Fürbitte für ihre Bewahrung bei der von ihm empfangenen Offenbarung (V. 9), weil ein verstärkendes Motiv für diese Fürbitte darin liegt, dass die Jünger zu Gott gehören und dass Jesus sie nicht von sich aus an sich herangezogen hat, sondern sie gerade von Gott für seine Offenbarung bekommen hat. Dann am Schlusse bei dem Wunsche, dass die Jünger mit ihm in seinem himmlischen Herrlichkeitsleben vereint werden möchten (V. 24), weil der Gedanke, dass sie ein von Gott selbst ihm geschenkter Besitz sind, den Wunsch nach dauernder Bewahrung dieses Besitzes in seiner Gemeinschaft um so berechtigter und dringender erscheinen lässt. Allen diesen Stellen liegt die Absicht ganz fern, eine theoretische Erklärung über das Zustandekommen des Glaubens zu geben. Durch die fromme Beurteilung der glaubenden Jünger als eines Eigentums und einer Gabe Gottes soll nicht das freie Willensverhalten der Jünger bei der Gewinnung ihres Glaubens ausgeschlossen, sondern nur ein Motiv für das Pflichtverhalten Jesu und das erbetene Verhalten Gottes gegenüber den Jüngern geltend gemacht

werden. Diese fromme Beurteilung war durchaus möglich, auch wenn vorausgesetzt war, dass der Glaube oder Unglaube eine That freier, sittlicher Willensentscheidung des Menschen sei. So wenig das Gegebensein der Jünger an Jesus bedeutet, dass dieselben unter solche zwingende Einwirkungen von ihm gestellt wären, gegen welche sie nicht auch in Unglauben Widerstand leisten könnten (vgl. den ins Verderben gerathenen »Sohn des Verderbens« 17¹², der doch auch mit zu den von Gott an Jesus Gegebenen gehörte), so wenig ist durch die Begriffe der Zugehörigkeit der Jünger zu Gott und ihres Gegebenwerdens durch Gott etwas darüber ausgedrückt, ob und wieweit ihr freier Wille bei der Entstehung ihres Glaubens beteiligt war.

Anders verhält es sich mit den Äusserungen 6⁴⁴. 45. 65, wo das Gegebensein nicht der gläubigen Jünger an Jesus, sondern des Glaubens an die Jünger durch Gott und die Unmöglichkeit, ohne diese göttliche Verleihung den Glauben zu leisten, hervorgehoben wird. Denn hier liegt eine bestimmte Erklärung über das Zustandekommen des Glaubens vor. Aber es ist wohl zu beachten, dass nach dem Zusammenhange der Zweck dieser Erklärung nicht ist, die Unmöglichkeit des Glaubens für Einige, sondern vielmehr die Möglichkeit des so paradox und schwierig erscheinenden Glaubens für Alle festzustellen. Wo dem Anspruche Jesu, dass er der vom Himmel gesandte Vermittler des ewigen Lebens für alle Glaubenden sei (V. 35—40), die verständnislose, unwillige Einrede der Juden gegenübertritt, wie er, dessen irdische Herkunft sie kannten, sich solchen himmlischen Ursprung beilegen könne (V. 41 f.), sagt Jesus, dass allerdings diesen seinen himmlischen Offenbarungscharakter nur der verstehen und anerkennen könne, der selbst eine analoge Offenbarung seitens Gottes empfangen und sich dadurch zu ihm, dem vollkommenen Offenbarungsträger, hingezogen fühle. Das negative Urteil, dass keiner zu ihm kommen könne, wenn ihn nicht der Vater hinziehe (V. 44), ist die Vorbereitung für das positive Urteil, dass jeder, der vom Vater gehört und gelernt habe, zu ihm komme (V. 45). In diesem Begriffe des Hörens und Lernens von Gott ist die menschliche Selbstthätigkeit mitbezeichnet, in der die Bedingung des Erfahrens jener göttlichen Offenbarung liegt. Jesus denkt nicht an eine mechanische

Einwirkung Gottes an die Menschen. Er setzt voraus, dass die belehrende und erleuchtende innere Kundgebung des himmlischen Vaters für alle diejenigen, aber auch nur für diejenigen bereit ist, die auf seine Stimme hören und achten wollen. Darum aber hat der von Jesus als Antwort auf die verständnislose, ungläubige Einrede der Juden gegebene Hinweis auf die Unmöglichkeit des Glaubens ohne ein Belehrtsein durch Gott nicht den Sinn einer resignierten Feststellung der That-
 sache, dass die gegenwärtigen Juden sich mit Notwendigkeit ungläubig verhielten, weil ihnen diese belehrende göttliche Einwirkung vorenthalten sei. Er hat vielmehr den Sinn eines Vorwurfs gegen die Juden, dass sie deshalb ungläubig sind, weil sie sich nicht von Gott ziehen und belehren lassen, und den Sinn einer Anweisung über den Weg, auf dem allein sie zum Verständnisse und Glauben ihm gegenüber gelangen können. In demselben Sinne ist die Wiederaufnahme dieses Gedankens in V. 65 zu verstehen. Jesus will auch hier nicht die Unabhängigkeit des Glaubens vom dem eigenen verantwortlichen Willen des Menschen hervorheben und so den Unglauben derer, die sich jetzt von ihm abwenden (V. 60f. 64), als ein Verhängnis hinstellen, gegen das weder sie noch er selbst etwas thun können. Sondern er will sagen, dass der Glaube allerdings bei einer bloß kreatürlichen Beschaffenheit und Gesinnung des Menschen unmöglich und dass also der Unglaube Jener eine Folge ihres Ungöttlichseins sei. Es verhält sich aber mit der inneren Offenbarung Gottes, deren Besitz Jesus hier als notwendige Vorbedingung des Glaubens an ihn bezeichnet, ebenso wie mit der in den heiligen Schriften vorhandenen Offenbarung Gottes, von der er 5³⁷ sagt, dass sie für ihn zeuge und auf ihn hinweise. Wenn er dort den Unglauben der Juden ihm gegenüber als Beweis für die That-
 sache hinstellt, dass sie von dieser Gottesoffenbarung in den heiligen Schriften noch nie etwas vernommen und in sich aufgenommen haben (V. 37f.), so betrachtet er diese That-
 sache auch nicht als Entschuldigungsgrund für die Ungläubigen, sondern als Anklagegrund gegen sie. Denn er weiss, dass in der unsittlichen Willensrichtung die letzte Ursache des Nichtverstehens der vorhandenen Offenbarung Gottes liegt (V. 41 ff.). Ebenso gilt für ihn an unseren Stellen

die Voraussetzung, dass der Nichtbesitz der von Gott zu verleihenden inneren Offenbarung, welche allein den Glauben an den Heilsvermittler ermöglicht, nicht die Folge einer willkürlichen Versagung dieser Gabe durch Gott ist, sondern die Folge einer schuldvollen Unempfänglichkeit der Menschen.

Man erkennt diese Voraussetzung dann, wenn man unsere johanneischen Stellen aus K. 6 für sich allein in betracht zieht, ohne die Ergänzung zu beachten, die ihnen durch andere Äusserungen in den johanneischen Reden gegeben wird, nämlich durch alle jene vorher besprochenen Stellen, in denen die Bedingtheit des Unglaubens durch die unsittliche, gegen Gottes Gebote ungehorsame Willensrichtung der Menschen betont wird. Es gilt aber für die johanneischen Aussprüche Jesu gerade so wie für die synoptischen, dass es unzulässig ist, aus einzelnen, isoliert betrachteten Worten weitgehende Konsequenzen zu ziehen, bevor man sich versichert hat, dass keine anderen Worte Jesu überliefert sind, deren Sinn zur Ergänzung und Erklärung jener dient. Man soll gewiss nicht Äusserungen entgegengesetzten Inhalts künstlich in eine Ausgleichung bringen. Wohl aber soll man dessen eingedenk bleiben, dass Jesus nicht wissenschaftlich, sondern populär geredet hat. Wenn er in einer bestimmten Situation einen besonderen Gesichtspunkt hervorzuheben Anlass hatte, so brauchte er nicht zugleich alle anderen, für eine systematische Darstellung ergänzenden Gesichtspunkte ausdrücklich anzugeben, um sonst möglichen einseitigen und falschen Konsequenzen aus seinen Worten vorzubeugen. Wir dürfen auch dem Jesus der johanneischen Reden keine komplizierte psychologische Theorie darüber zuschreiben, wie sich die sittliche Bedingtheit des Glaubens zu der Bedingtheit desselben durch die göttlichen Einwirkungen verhalte. Auch für ihn war es eine unmittelbare, auf persönlicher Erfahrung beruhende Gewissheit, dass der Mensch alles Gute nur leisten kann, sofern Gott ihn dazu befähigt, dass aber diese Wirkungen Gottes nur derjenige erfährt, der selbst in sittlicher Anstrengung dem Willen Gottes zu entsprechen sucht. Von dem Recht-handeln, welches dem Menschen den Antrieb giebt, sich der von Gott gegebenen Heilsoffenbarung gläubig zuzuwenden, urteilt Jesus, dass es »in Gott gewirkt« sei, so dass in eben

dieser göttlichen Herkunft und Art desselben der Grund liege, weshalb es zu der weiteren Offenbarung Gottes hinführe (3²¹). Andererseits sagt er bei dem Gleichnisse vom Weinstocke, dass der dem Weingärtner zu vergleichende himmlische Vater jeden nicht fruchtbringenden Reben wegnehme, jeden fruchtbringenden aber reinige, damit er noch mehr Frucht bringe (15²). Das ist nur ein anderer Ausdruck desselben Gedankens, den er unseren synoptischen Quellen zufolge durch die sprichwörtliche Regel bezeichnet hat, dass dem, der da hat, gegeben wird, und dem, der nicht hat, genommen wird, auch was er hat (Mc 4²⁵. Mt 25²⁹). Jede auf das Heil hinführende Wirkung Gottes am Menschen setzt wiederum ein empfängliches sittliches Verhalten des Menschen selbst voraus.

In spezieller Analogie zu jenen Aussagen Joh 6^{44f.} und 6⁵, in denen die Unmöglichkeit betont wird, ohne die belehrenden inneren Wirkungen Gottes zum heilbringenden Glauben zu gelangen, stehen aus unseren synoptischen Quellen die Aussagen, wo Jesus den Hinweis auf die unübersteigliche Schwierigkeit des Hineinkommens in das Reich Gottes mit dem Hinweis auf die Alles vermögende Kraft Gottes verbindet (Mc 10^{23—27}), und wo er seine Jünger angesichts der Gefährdungen ihrer Glaubens-treue auf den Beistand Gottes vertrauen und um diesen Beistand bitten lehrt (Mc 13¹¹. 14³⁸). Der Unterschied zwischen jenen johanneischen und diesen synoptischen Aussprüchen besteht darin, dass in jenen das Unvermögen der Menschen, ohne die inneren göttlichen Wirkungen die Heilsbedingungen zu leisten, als ein ganz allgemeines bezeichnet wird, während an den synoptischen Stellen den helfenden Wirkungen Gottes eine spezielle Beziehung auf solche Lagen gegeben wird, in welchen die Leistung der Bedingungen der Zugehörigkeit zum Reiche Gottes besonders schwierig ist. Dieser Unterschied bedeutet aber keinen Gegensatz. Wenn Jesus bei seiner Lehrverkündigung gewöhnlich, ihrem praktischen Zwecke entsprechend, einfach das Vermögen des Menschen, die von Gott geforderten Bedingungen der Teilnahme an seinem Reiche zu leisten, voraussetzte und nur bei Berücksichtigung besonderer Schwierigkeiten auf die Notwendigkeit und die Bereitschaft der Hülfe Gottes hinwies, so war dadurch nicht ausgeschlossen, dass er

bei Gelegenheit, wenn sich ihm die allgemeine Schwierigkeit für die Menschen vergegenwärtigte, bei ihrem weltlichen Denken und Streben das von ihm verkündigte himmlische Heil zu verstehen und zu ergreifen, auch die allgemeine Unfähigkeit der Menschen betonte, ohne göttliche Erleuchtung und Kraft sich dem Heile zuzuwenden.

11. Wird nicht aber unsere Behauptung, dass auch nach der in den johanneischen Reden Jesu geltenden Anschauung der Glaube im Grunde allen Menschen möglich sei und dass der Nichtbesitz der zum Glauben erforderlichen göttlichen Wirkungen auf einer schuldvollen Unempfänglichkeit beruhe, widerlegt durch die Äusserungen in K. 8, in denen das ungläubige Verhalten der Juden als eine Bewährung ihres Herstammens von unten, aus der Welt, aus dem Teufel beurteilt wird, im Gegensatz zu dem Herkommen Jesu und seiner Jünger (vgl. 15¹⁹. 17^{14.16}) nicht aus der Welt, sondern aus Gott? Wird nicht hier die ungläubige Feindschaft gegen die Heilspredigt Jesu doch als die notwendige Folge einer prinzipiellen Art und Beschaffenheit der ungläubigen Menschen, als die Folge nicht ihres eigenen schuldvollen Verhaltens, sondern ihres Verflochtenseins in den grossen metaphysischen Gegensatz zwischen dem himmlischen Gott und den die Welt beherrschenden Mächten der Finsternis beurteilt?

Wir dürfen uns hier durch den Gebrauch der Begriffe des Seins aus jemandem oder aus etwas und des Kindseins im Verhältnis zu einem Vater nicht irre führen lassen. Denn diese Begriffe sind in einem anderen, als dem uns geläufigen Sinne gebraucht, in einem durch den alttestamentlichen Sprachgebrauch begründeten und, wie sonst im NT., so auch in den synoptischen Reden Jesu bezeugten Sinne. Sie sind bildliche Bezeichnung für eine geistige Verwandtschaft und Zugehörigkeit. Diese ist dabei nicht notwendig als Folge einer naturhaften Herkommen des Einen vom Anderen gedacht. Es soll zunächst nur der thatsächliche Bestand der sittlichen Zugehörigkeit, und zwar als ein nicht nur vorübergehend auftretender, sondern dauernd herrschender, bezeichnet werden. Die Frage, wie diese thatsächliche Zugehörigkeit ursprünglich begründet ist, wird durch jene Begriffe nicht mit beantwortet. Wenn Jesus in der Rede

Joh 8 den ihm feindseligen Juden bestreitet, dass sie Kinder Abrahams seien, weil sie sonst die Werke Abrahams thun würden, während sie thatsächlich in ihrem tödlichen Hasse gegen den von Gott gesandten Verkündiger des Rechten das Gegenteil des Verhaltens Abrahams üben (V. 39 f.), so will er nicht leugnen, dass sie ihre physische Herkunft von Abraham haben. Wohl aber will er hervorheben, dass diese physische Herkunft, auf welche sie alles Gewicht legen und welche ihnen schon als eine Gewähr ihres rechten Verhältnisses zu Gott erscheint, doch nicht das massgehende Moment ist, das sie zu Kindern Abrahams macht. Wer in seiner sittlichen Sinnesart und -richtung dem Abraham fremd und entgegengesetzt ist, hat eben hierdurch aufgehört ein Kind Abrahams zu sein und sich zum Kinde eines Anderen gemacht¹⁾. In Analogie zu dieser ausdrücklich gegebenen Erklärung, was eine rechte Kindeszugehörigkeit zu Abraham als Vater sei, müssen wir auch die der Abrahamskindschaft gegenübergestellte Teufelskindschaft und die dieser wieder korrespondierende Gotteskindschaft verstehen. Jesus beurteilt die ihm feindseligen, ungläubigen Juden einerseits und sich und seine Jünger andererseits nicht nach ihrer physischen Art und Entstehung, sondern nach ihrer ethischen Richtung und Zugehörigkeit. Für diese Beurteilungsweise gilt, dass der blosse Besitz eines von Gott geschaffenen irdischen Lebens und die blos physische Zugehörigkeit zu dem Volke der Offenbarung und Verheissung Gottes den Menschen noch nicht zu einem rechten Kinde Gottes macht, wie die Juden meinen, wenn sie Gott als Vater für sich in Anspruch nehmen (V. 41). Sondern wer ein dem Willen Gottes entgegengesetztes Verhalten übt, erweist sich eben dadurch als zugehörig blos zur Welt, als nicht theilhaftig des eigentlichen Wesens Gottes, als ein Kind des Teufels, der das Prinzip des widergöttlichen Bösen in der Welt ist. Umgekehrt gehören diejenigen, welche den Willen Gottes erfüllen, als Kinder zu Gott als ihrem Vater und sind nicht wirklich aus der Welt, ob sie gleich ihrem physischen

1) Zu vergleichen ist, wie Paulus als »Kinder« Abrahams nicht diejenigen beurteilt, welche physisch von ihm herkommen, sondern die, welche seine Zugehörigen und Verwandten sind hinsichtlich des Glaubens (Gal 37. Röm 411 ff.) und des Verheissungsbesitzes (Röm 97f.).

Sein nach in der Welt entstanden sind und zu ihr gehören. Wir könnten für diese sittliche Auffassung des Kindesbegriffes gerade mit Bezug auf Gott als Vater keine treffendere Analogie geltend machen, als die durch die Matthäuslogia bezeugte Aufforderung Jesu an seine Hörer, Liebe auch gegen die Feinde und Verfolger zu üben, damit sie Söhne würden ihres Vaters im Himmel, der seine Sonne aufgehen lasse über Böse und Gute (Mt 5⁴⁵). Man wird zu einem Kinde Gottes, indem man das der Art und dem Willen Gottes entsprechende Verhalten übt. Das naturhafte Herkommen von einem Anderen ist unabhängig von dem freien Willen des Herkommenden. Ist aber vom Vater- und Kindesverhältnisse oder von Herkommen in jener ethischen Betrachtungsweise die Rede, so kann der Gedanke Gültigkeit haben, dass man durch sein eigenes verantwortliches Verhalten sich zum Kinde eines bestimmten Vaters macht oder ein bestimmtes Kindesverhältnis verliert. Man darf hiergegen nicht einwenden, dass doch in unserer Rede Joh 8 das böse, ungläubige Verhalten der Juden gegenüber Jesus gerade als Folge ihrer Herkommen vom Teufel statt von Gott, nicht aber als Ursache dieser Zugehörigkeit hingestellt werde: »wenn Gott euer Vater wäre, würdet ihr mich lieben« (V. 42); »wer aus Gott ist, vernimmt die Worte Gottes; deswegen vernehmet ihr nicht, weil ihr nicht aus Gott seid« (V. 47). Es handelt sich in diesen Worten speziell um die Ursache des verständnislosen, ungläubigen, feindseligen Verhaltens der Juden gegen Jesus, den von Gott gesandten Träger der Heilsoffenbarung. Jesus will aussprechen, dass dieses ihr Verhalten gegen ihn nicht ein einzelnes, zufälliges und irrtümliches ist, welches sich gegen ihn als eine einzelne menschliche Person richtet, sondern dass es seinen Grund in einer allgemeinen, prinzipiellen Sinnesrichtung hat, welche gegen Gott gerichtet, böse, satanisch ist. Aber dabei bleibt die Frage ganz dahingestellt, worin die Ursache dieser allgemeinen bösen Sinnesrichtung liegt, und es wäre der vorwurfsvollen, anklagenden Tendenz der Rede durchaus zuwider, wenn man Jesu die Voraussetzung unterschöbe, dass die ungläubigen Juden schuldlos durch eine ursprüngliche Naturanlage dieser bösen Sinnesrichtung unterworfen wären.

Ebenso sind die Worte 10^{26f.} zu verstehen, wo Jesus den Juden, die ihn zu einer offenen Erklärung über seine Messianität auffordern und die er auf das in seinen Werken liegende Zeugnis verweist, sagt: »ihr glaubet mir nicht, weil ihr nicht zu meinen Schafen gehört; meine Schafe hören meine Stimme und ich kenne sie und sie folgen mir«. Nur wenn man diese Worte aus ihrem Zusammenhange herausreisst und die sonst in den johanneischen Reden vorliegenden ergänzenden und erklärenden Aussprüche unbeachtet lässt, kann man die Folgerung ziehen, dass Jesus einen Teil der Menschen von Anfang an als seine Schafe betrachte, welche als solche gläubig würden, während bei den anderen der Unglaube eine notwendige Folge ihrer unabänderlichen Nichtzugehörigkeit zu seinen Schafen sei. Jesus meint, und zwar in voller Übereinstimmung mit seiner aus den synoptischen Quellen zu erhebenden Anschauung, dass nur diejenigen, welche sich ihm als Jünger anschliessen, eine solche Beurteilung seines Wirkens gewinnen, durch welche sie zur gläubigen Anerkennung seiner messianischen Heilsbedeutung geführt werden. Man kann nicht zuerst die Erkenntnis seiner Messianität erlangen, um dann hinterher erst sein Jünger zu werden. Man muss vielmehr zuerst sein Jünger werden, muss sich zuerst von ihm belehren lassen über die rechte Art des Heiles Gottes und der von Gott geforderten Gerechtigkeit, um dann zu verstehen, dass in seinem Wirken schon die offenbare Bezeugung seiner Messianität gegeben ist. Wie Jesus nach Mc. in einem fortgeschrittenen Stadium seiner Wirksamkeit hat aussprechen können, dass seine Belehrung über das Reich Gottes nur für seine Jünger bestimmt und verständlich sei, während sie den »draussen Stehenden« verhüllt bleiben solle (Mc 4^{11f.}), so hat er hier urteilen können, dass das Hören und Verstehen seiner Stimme, d. h. nach dem Zusammenhange: das Verstehen seines bisher schon gegebenen Zeugnisses über seine Messianität, nur seinen Schafen, d. i. seinen Jüngern möglich sei. Aber es ist mit Bezug auf diese johanneische Aussage ebenso unberechtigt, wie mit Bezug auf jenes Marcuswort, wenn man den Gedanken unterlegt, dass jene »draussen Stehenden« beziehungsweise nicht zu den Schafen Jesu Gehörenden schuldlos durch ein ursprüngliches Verhängnis von dem Jüngerkreise Jesu

und von der Möglichkeit des Verstehens seiner Worte ganz im allgemeinen ausgeschlossen wären. Wenn man im Sinne der johanneischen Reden Jesu die Frage beantworten will, worin der letzte Grund liegt, weshalb jene nicht zu den »Schafen« Jesu gehören, muss man nach 3^{19f.} sagen: weil ihre Werke böse waren und sie die in der Heilsoffenbarung Jesu gegebene Rüge über diese ihre Werke scheuten und hassten.

Wir fragen endlich, wie sich jene johanneischen Worte, in denen der Unglaube der Juden Jesu gegenüber als eine Folge ihrer Teufelskindschaft beurteilt wird, zu den synoptischen Aussagen verhalten, in denen der Unglaube als Folge einer von Gott selbst oder nach dem Willen Gottes von Jesus vollzogenen Verhüllung hingestellt wird (Mt 11^{25.} Lc 10^{21.} Mc 4^{11f.}). Dem äusseren Anscheine nach liegt hier ja eine grosse Verschiedenheit vor. Wer aber das Verhältnis in betracht zieht, in welchem auch sonst nach der alt- und neutestamentlichen Anschauungsweise die Wirkungen des Teufels zu dem Wollen und Wirken Gottes stehen, wo dieselben Versuchungen ebenso auf Gott wie auf den Teufel zurückgeführt werden können, wird sich hüten, aus dem Anscheine des Widerspruches in unserem Falle einen wirklichen Gegensatz der Anschauung zu folgern. Dasselbe ungläubige Verhalten kann von Jesus das eine Mal als Bewährung der Teufelskindschaft hingestellt werden, sofern er es hinsichtlich seiner prinzipiell bösen, gottfeindlichen Art in betracht zieht, und kann ein anderes Mal von ihm als Folge einer von Gott gewollten und gewirkten Verhüllung beurteilt werden, sofern er die Erschwerung der Möglichkeit des Glaubens und die Verhärtung im Unglauben als ein Strafverhängnis Gottes über die schuldvoll Unempfänglichen betrachtet. Durch die Bezugnahme auf den Teufel als auf das persönliche Prinzip des bösen, gottfeindlichen Thuns der Menschen seit Anfang der Menschengeschichte (Joh 8⁴⁴) wird die Anschauungsweise der johanneischen Reden Jesu nicht dualistischer, als die der synoptischen Reden Jesu. Denn auch in diesen fehlen solche Aussprüche nicht, die der populären jüdischen Vorstellung entsprechend den Schein des dualistischen Bestehens eines von Gott getrennten teuflischen Reiches erwecken (Mc 3^{23ff.}). Aber das Wichtige ist, dass Jesus daneben in den johanneischen

Reden ebenso wie in den synoptischen eine solche Vorstellung von der Vaterliebe und der Macht Gottes ausspricht, gemäss welcher er selbst und alle seine Jünger unbedingt auf die durch keinerlei dämonische Mächte zu beeinträchtigende himmlische Heilserlangung vertrauen können.

Wenn wir die Aussagen der johanneischen Reden Jesu, in denen die letzten Gründe des gläubigen und ungläubigen Verhaltens besprochen werden, in ihrer Gesamtheit in Betracht ziehen und nicht nur einzelne dieser Aussagen herausgreifen und zu weiteren Folgerungen verwerten, so werden wir zu dem Schlussurteile geführt, dass die johanneische Lehre Jesu auch an diesem Punkte nicht in Widerspruch steht zu der synoptischen. Jesus hat auch hier von der auf seiner Gottesanschauung und auf seiner persönlichen Erfahrung beruhenden Gewissheit aus geurteilt, dass die Bedingtheit des religiösen Lebens durch Gott und die sittliche Anspannung des Willens zum Dienste Gottes einander nicht ausschliessen, sondern fordern und ergänzen. Gerade weil die volle innere Vereinbarkeit zwischen der religiösen und der sittlichen Betrachtungsweise ihm als selbstverständliche Voraussetzung galt, konnte er im einzelnen Falle, wenn er die eine Betrachtungsweise zum Ausdruck kommen liess, sich so völlig unbekümmert darum zeigen, dass auch die andere gewahrt bleibe.

Kap. 7. Die Gerechtigkeit¹⁾.

1. Zur Predigt Jesu vom Reiche Gottes gehört als wesentliches Glied auch seine Forderung, die Gerechtigkeit zu vollbringen, und seine Belehrung darüber, worin die wahre Gerechtigkeit besteht.

Der alttestamentliche Begriff »Gerechtigkeit«, d. i. das hebräische Wort צֶדֶק oder צִדְקָה, das die LXX mit δικαιοσύνη wiedergegeben haben, hat bekanntlich einen weiteren Sinn als das Wort »Gerechtigkeit« in unserem gewöhnlichen Sprachgebrauche. Er bezeichnet nicht nur die Gesetzmässigkeit, Billigkeit und Unparteilichkeit beim Urteilen und Vergelten

1) Vgl. H. Jacoby, neutest. Ethik, 1899, S. 62—146; W. Herrmann, Ethik, 1901, § 23 (S. 124—140).

sondern im allgemeinen eine normgemässe Beschaffenheit oder Verhaltungsweise, welche jene richterliche Tugend zwar mit einschliesst, aber noch mehr umfasst als sie ¹⁾. Von Menschen ausgesagt bedeutet »Gerechtigkeit« demgemäss eine Beschaffenheit oder Verhaltungsweise, welche dem Willen Gottes als der höchsten gültigen Norm entspricht. Diesen Sinn hat der Ausdruck »Gerechtigkeit« auch im Munde Jesu. Er bezeichnet ganz im allgemeinen die fromme, gottgefällige Beschaffenheit oder Verhaltungsweise (Mt 5²⁰. 6¹. 21³². Mc 2¹⁷). Er umfasst neben dem von Gott geforderten sittlichen Verhalten gegen andere Menschen auch das direkt auf Gott gerichtete Frömmigkeitsverhalten. Almosengeben, Beten und Fasten sind einzelne Formen der Gerechtigkeit, die Jesus beispielsweise anführt, um eine auf die Gerechtigkeit im allgemeinen bezügliche Regel zu illustrieren (Mt 6^{1—18} ²⁾).

1) Vgl. E. Kautzsch, über die Derivate des Stammes קָדַשׁ im alttestamentlichen Sprachgebrauch, 1881, S. 27 ff.

2) In den Reden des vierten Evangeliums, wo der Begriff $\delta\iota\kappa\alpha\iota\omicron\sigma\acute{\upsilon}\nu\eta$ in dem angegebenen Sinne in 16^{8.10} vorkommt (vgl. I Joh 2²⁹. 3^{7.10}), ist mehrmals das Wort $\alpha\lambda\eta\theta\epsilon\iota\alpha$ in demselben Sinne gebraucht. Dieser Gebrauch ist nicht unmotiviert und singulär. Er ist dadurch begründet, dass die LXX das hebräische Wort קִדְּשׁ mit dem griechischen $\alpha\lambda\eta\theta\epsilon\iota\alpha$ wiedergegeben haben, trotzdem die Bedeutung dieser beiden Worte nicht genau die gleiche ist. Das hebräische Wort hat einen weiteren Sinn als dieses griechische. Denn קִדְּשׁ bedeutet ursprünglich »Festigkeit«, dann in Übertragung auf Erkenntnisse, Äusserungen und Handlungen oder auf Personen, sofern sie denken, reden oder handeln, die »Richtigkeit«, welche etwas Gegebenem, Bestehendem genau entspricht. So kann das Wort einerseits die intellektuelle Richtigkeit bezeichnen, d. i. die genau der Wirklichkeit entsprechende Wahrheit von Aussagen, Erscheinungen, Vorstellungen. Dies ist der Sinn, in welchem sich das Wort mit der eigentlichen Bedeutung des griechischen $\alpha\lambda\eta\theta\epsilon\iota\alpha$ deckt und um dess willen die LXX dieses griechische Wort im allgemeinen zur Wiedergabe jenes hebräischen verwendet haben. Das hebräische Wort kann andererseits jedoch auch die moralische oder rechtliche Richtigkeit bezeichnen, welche Handlungen oder Aussagen oder Gedanken dadurch haben, dass sie den in gegebenen Thatfachen oder Verhältnissen liegenden Forderungen pflichttreu oder gebührend entsprechen. Die LXX übersetzen das hebräische Wort auch bei dieser Bedeutung meist mit $\alpha\lambda\eta\theta\epsilon\iota\alpha$ und geben auch das Wort קִדְּשׁ , das die Bedeutung der der Wirklichkeit entsprechenden Wahrheit überhaupt

Im Reiche Gottes muss der Wille Gottes in vollkommener Weise praktisch erfüllt werden. So gewiss auch der Begriff des Reiches Gottes in erster Linie nicht ein Gerechtigkeitsideal,

nicht hat, ebenso gern durch *ἀλήθεια* wie durch *πίστις* wieder. Deshalb dürfen wir nun in den Fällen, wo das Wort *ἀλήθεια* in dieser Weise gebraucht ist, es nicht unsererseits mit »Wahrheit« übersetzen, wenn wir nicht auch dieses deutsche Wort wieder missverständlich in einem weiteren als dem gewöhnlichen Sinne fassen wollen. Wir müssen vielmehr einen solchen allgemeineren Ausdruck wählen, welcher nicht nur die Wahrheit, sondern zugleich die pflichttreue, gebührend den bestehenden Verhältnissen entsprechende Art und Beschaffenheit bezeichnen kann, also etwa den Ausdruck »Richtigkeit« oder »das Rechte«. Gemäss dem Einflusse der LXX auf die Bildung des religiösen griechischen Sprachgebrauches der Juden, der dem Einflusse der Bibelübersetzung Luthers auf den deutschen religiösen Sprachgebrauch zu vergleichen ist, ist nun jene Verwendung von *ἀλήθεια* in dem angegebenen erweiterten Sinne in den neutestamentlichen Sprachgebrauch übergegangen, wo wir sie ebenso in den paulinischen Briefen wie in den johanneischen Schriften wiedererkennen. Sie tritt da nicht bemerkbar hervor, wo *ἀλήθεια* den auch dem gewöhnlichen griechischen Sprachgebrauche entsprechenden Sinn der Wahrheit hat, obwohl man natürlich nicht sagen darf, dass in diesen Fällen der Sprachgebrauch der LXX verlassen sei. Denn in diesem ist ja die Bedeutung »Wahrheit« nicht ausgeschlossen, sondern eingeschlossen und hat gerade den Anlass zu der ganzen eigentümlichen Verwendung des Wortes gegeben. Dagegen tritt die Abweichung des alttestamentlichen Sinnes des Wortes von dem gewöhnlichen da deutlich zu Tage, wo der Anschluss an gewisse alttestamentliche Begriffsverbindungen oder die Entgegensetzung des Begriffes der Sünde oder des Unrechts zeigt, dass nicht die Richtigkeit der Wahrheit, sondern die Richtigkeit des treuen, pflichtgemässen Verhaltens gemeint ist. So ist es der Fall in Joh 1 14 u. 16, wo das Begriffspaar *χάρις καὶ ἀλήθεια* Übersetzung der hebräischen Begriffe *חֶסֶד וֶאֱמֻנָה* oder *חֶסֶד וֶאֱמֶת* ist, *ἀλήθεια* also die Richtigkeit in dem besonderen Sinne nicht der Wahrheit, sondern der den eingegangenen verpflichtenden Verhältnissen oder Zusagen entsprechenden Treue bezeichnet. Diese Treue wird im AT. ungemein häufig neben der zuvorkommenden Huld und Gnade als charakteristisches Merkmal des sich heilsmässig offenbarenden Gottes bezeichnet (vgl. Röm 15 8f.: *ἐπὶ ἀληθείας θεοῦ* und *ἐπὶ ἐλέους*). Ebenso ist innerhalb der johanneischen Reden Jesu nicht nur in 3 21 der Begriff *ποιεῖν τὴν ἀλήθειαν*, der im Gegensatz zu *ψαῦδα πράσσειν* steht, in dem Sinne: »das Rechte thun« d. h. pflichtmässig, gewissenhaft handeln zu fassen (vgl. LXX: Gen 32 10. 47 29. Jos 2 14. II Sam 26. Neh 9 33. Jes 26 10. Tob 46. 136), sondern auch in 8 32. 40. 45. 46 und 17 17 u. 19, wo im Zu-

sondern ein Heilsideal bezeichnet, so fest steht es doch für die Anschauung der alttestamentlichen und der jüdischen Frommen, dass in dem idealen Heilszustande der Endzeit das Volk, an dem Gott sein vollendetes Heil erweisen wird, ein wahrhaft gerechtes Volk sein wird (vgl. oben S. 82—87). Zwar wurde im Judentum zur Zeit Jesu dieses Moment in dem Zukunftsideale viel weniger betont, als es in der älteren Zeit geschehen war. Aber durch die ethische Art der Gottesanschauung Jesu war es bedingt, dass er auch dem ethischen Charakter des Gottesvolkes der Heilszeit eine besondere Wichtigkeit beilegte. Deshalb seine starke Betonung der Sinnesänderung als Bedingung des Hineingelagens in das Reich Gottes. Sein Gedanke, dass das Reich Gottes schon eine gegenwärtige anfängliche Verwirklichung gewinne, gründet sich nicht nur auf die Gewissheit, dass der himmlische Vater seinen Kindern schon gegenwärtig stetige, auf die Verleihung des ewigen Lebens abzielende Heilserweisungen zufließen lässt, sondern auch auf die Gewissheit, dass es schon gegenwärtig solche Menschen giebt, die als rechte Kinder Gottes den Willen ihres himmlischen Vaters erfüllen und seinem Wesen ähnlich werden wollen. Sofern er aber daran denkt, dass das Reich Gottes zugleich ein kommendes ist und seinen Bestand »in Kraft« erst in der Zukunft erreicht, erscheint ihm die fort-dauernde Leistung der Gerechtigkeit als Bedingung dafür, dass

sammenhänge gleichfalls dieser Gegensatz der Sünde oder des Bösen vorliegt, die ἀλήθεια als »das Rechte« im sittlichen Sinne zu verstehen (vgl. bei Paulus: I Kor 5,8. 13,6. Röm 2,8. II Th 2,10—12). In Berücksichtigung dieses Sachverhalts dürfen wir dann aber auch an solchen anderen Stellen, wie Joh 14,6. 17. 15,26. 16,13. 18,37f., wo der Gegensatz zur Sünde nicht direkt bezeichnet ist, doch nicht als selbstverständlich voraussetzen, dass ἀλήθεια die Bedeutung »Wahrheit« habe, sondern müssen auch hier zunächst den weiteren Sinn »Richtigkeit« oder »das Rechte« annehmen und dann erst fragen, ob gemäss dem Zusammenhange der Stellen oder gemäss der übrigen Anschauung Jesu das Wort hier in dem spezielleren Sinne der Wahrheit oder in dem des pflicht-treuen Verhaltens zu verstehen ist, oder ob jener allgemeine Sinn als solcher, welcher sowohl die eine wie die andere speziellere Bedeutung einschliesst, festzuhalten ist. Vgl. meine Abhandlung: »der Gebrauch der Wörter ἀλήθεια, ἀληθής und ἀληθινός im NT. auf Grund des alt-testamentlichen Sprachgebrauches untersucht« StKr. 1883, S. 511ff.

die zum Reiche Berufenen auch in diesem Reiche bleiben und der zukünftigen Heilsvollendung teilhaftig werden.

Diese Auffassung der Gerechtigkeit als Heilsbedingung schloss nicht aus, dass Jesus die gehorsame Erfüllung des Willens Gottes zugleich als eine einfache Pflicht des Menschen gegen Gott beurteilte, für deren Leistung der Mensch nicht Dank und Lohn verdiene. Diesen Gedanken brachte er zu deutlichem Ausdruck in dem schönen Worte Lc 17⁷⁻¹⁰. Hinweisend auf den Knecht, der für die Ausführung der ihm aufgetragenen Arbeit keinen besonderen Dank seines Herrn bekomme, fordert er seine Jünger auf: »also auch ihr, wenn ihr alles gethan habt, was euch befohlen ist, sprecht: wir sind unnütze Knechte, wir haben gethan, was wir zu thun schuldig waren«. Anspruchsloses Pflichtbewusstsein soll die Gerechtigkeitsleistung begleiten. Dies war zu betonen der pharisäischen Betrachtungsweise gegenüber, welche die Gerechtigkeit nur unter den Gesichtspunkt des einen Lohnanspruch begründenden Verdienstes zu stellen pflegte und hierdurch das Bewusstsein der pflichtmässigen Schuldigkeit des Guthandelns untergrub. Wenn Jesus selbst sonst so oft von dem Lohne redet, den die Frommen für ihre treue Erfüllung des Willens Gottes erlangen werden, so ist dabei immer dieser Pflichtcharakter der Gerechtigkeit vorbehalten. Auch eine Leistung, welcher ein sicherer Lohn verheissen ist und zu welcher der Blick auf diesen Lohn Antrieb und Ermutigung giebt, kann zugleich eine ganz pflichtmässige sein, der man nicht so frei gegenübersteht, als könnte man sie ohne Schuld auch unterlassen, und auf die man sich deshalb auch nichts einbilden darf, als hätte man mit ihr etwas besonders Verdienstliches vollbracht.

Jesus bestimmte aber auch den Inhalt der pflichtmässigen Gerechtigkeit anders, als es von den Juden zu seiner Zeit geschah. Diese betrachteten als Norm der Gerechtigkeit die in »Gesetz und Propheten« vorliegenden Gebote Gottes gemäss der Auslegung, welche die »Überlieferung« der Schriftgelehrten diesen Geboten gab. Als gegenwärtige Muster der Gerechtigkeit erschienen ihnen die vorzugsweise auf korrekte Beobachtung der überlieferten Gesetzeslehre bedachten Pharisäer. Jesus dagegen hielt zwar auch die fortdauernde Geltung der alttestamentlichen

Willensoffenbarung Gottes fest, aber erhob zugleich den Anspruch, »das Gesetz und die Propheten« zu einer solchen Vollendung zu bringen, wie sie bisher noch nicht bestanden hatte (Mt 5¹⁷; vgl. oben S. 180ff.). Die praktische Erfüllung dieses vollendeten Gesetzes stellte er in Gegensatz zu der Gesetzesüberlieferung und -übung der Schriftgelehrten und Pharisäer: »ich sage euch, wenn eure Gerechtigkeit nicht hinausgeht über die der Schriftgelehrten und Pharisäer, so werdet ihr nicht in das Himmelreich kommen« (Mt 5²⁰).

Die Gerechtigkeit dieser vollendeten Art, wie Jesus sie lehrte, haben wir jetzt darzustellen. Der reiche Stoff, den uns die evangelischen Berichte hierzu bieten, lässt sich folgendermassen passend einteilen. Wir können zuerst diejenigen Äusserungen Jesu besprechen, die mit Bezug auf alle Erweisungen der Gerechtigkeit hervorheben, dass sie in der Gesinnung wurzeln müssen und je nach der Gesinnung ihren Wert erlangen. Dann aber können wir in Anknüpfung daran, dass Jesus selbst das Doppelgebot der Liebe zu Gott und der Liebe zum Nächsten als das grösste Gebot bezeichnet hat (Mc 12^{29—31}), untersuchen, was er einerseits von dem direkt auf Gott und andererseits von dem auf die Menschen bezogenen Gerechtigkeitsverhalten gelehrt hat. Bei der formellen Koordinierung der Gott und der den Menschen gegenüber zu erweisenden Gerechtigkeit gilt natürlich der Vorbehalt, dass doch auch die mit Bezug auf die Menschen zu übende Gerechtigkeit zugleich ein Frömmigkeitsverhalten Gott gegenüber ist. Denn dieser Gedanke ist schon durch den Begriff der Gerechtigkeit, welche eben eine dem Willen Gottes entsprechende Beschaffenheit und Verhaltensweise ist, gegeben.

A. Die Begründung der Gerechtigkeit auf die Gesinnung.

2. Jesus urteilt durchweg nach der Anschauung, dass Bestand und Wert der Gerechtigkeit allein bedingt sind durch die Gesinnung (*καρδιά*, vgl. oben S. 145). Vor Menschen kann man sich durch äusseres Reden und Handeln als gerecht darstellen; aber Gott sieht im Verborgenen (Mt 6^{4, 6, 18}) und kennt die Gesinnung (Lc 16¹⁵) und auf die Beschaffenheit der Gesinnung

kommt es für sein Urteil an. Der Pharisäer, der sich selbst als gerecht betrachtet und in ostentativem Gebete Gott auf die Grösse seiner äusserlichen Gerechtigkeitsleistungen im Vergleiche mit denen anderer Menschen hinweist, wird von Gott als minder gerecht beurteilt als der Zöllner, der keinerlei äusseren Schein der Gerechtigkeit hat oder sucht, sondern nur die gnädige Vergebung Gottes für seine Sünde erbittet (Lc 18^{10—14}).

Jesus war freilich nicht der Erste, der die Bedeutung der Gesinnung für die wahre Gerechtigkeit hervorgehoben hat. Dass Gott das »Herz« prüft und dass die Reinheit des »Herzens« Bedingung des gottgetälligen Zustandes ist, war von den Psalmisten und Propheten oft genug ausgesprochen (z. B. I Sam 16⁷. Ps 7¹⁰. 5². 24⁴. 51¹². 139²³. Jer 17¹⁰. 31³²). Prinzipiell war dieser Gedanke auch für das Judentum zur Zeit Jesu gültig. Aber nicht nur war er hier bedenklich verdunkelt durch die Theorie und Praxis der Schriftgelehrten und der Pharisäer, welche, wenigstens in der Mehrzahl ihrer Vertreter, das Gerechtigkeitsstreben in grobe Veräusserlichung hinabsinken liessen. Sondern auch im AT. selbst lag jener Gedanke doch nirgends in einer solchen Durchführung vor, dass er als das allein massgebende Prinzip für das gesamte von Gott geforderte Verhalten hingestellt wäre. Darin also haben wir das Neue und Bedeutsame der Lehre Jesu an diesem Punkte anzuerkennen, dass er nicht nur in energischer Bekämpfung der veräusserlichten Gerechtigkeitslehre und -übung, wie sie unter seinen Zeitgenossen herrschend geworden war, die tiefere, innerlichere Gerechtigkeitsauffassung der prophetischen Zeit wieder zur Geltung zu bringen gesucht hat, sondern dass er diese letztere auch so konsequent durchgeführt, so als die ausschliesslich berechnete und massgebende beurteilt hat, wie es vor ihm auch in der prophetischen Periode noch nicht geschehen war. Man darf diesen Fortschritt Jesu nicht deswegen gering schätzen, weil es sich nicht um die Aufstellung eines originalen Gedankens, sondern um die konsequente Durchführung eines schon vorher mannigfach anerkannten Gedankens handelt. Denn hier war gerade die Konsequenz und Ausschliesslichkeit der Geltendmachung des ethischen Prinzipes das Schwere und Wichtige. Das Urteil, dass die Gesinnung eine Bedeutung habe für das

Wesen und den Wert des Verhaltens gegen Gott und Menschen, musste sich bei jeder etwas entwickelteren sittlichen Anschauungsweise herausbilden. Dass Urteil aber, dass allein die Gesinnung das Wesen und den Wert des frommen Verhaltens begründe und dass alles bloß äussere Thun wertlos sei vor Gott, entspricht einer höchsten ethischen Anschauungsweise, wie sie nur bei höchster ethischer Gottesanschauung erreicht werden konnte.

Die grosse Rede Jesu über die Gerechtigkeit, die in den Logia an der Spitze der Reden und Aussprüche Jesu stand, ist einheitlich zusammengehalten durch die Absicht, solche Gerechtigkeitsforderungen als ungenügend und solche Gerechtigkeitsformen als wertlos hinzustellen, welche jenem Grundsatz, dass die Gerechtigkeit die Gesinnung beherrschen und in Folge davon unterschiedslos das gesamte Verhalten bedingen müsse, nicht entsprechen. Jesus exemplifiziert hier auf verschiedene einzelne Erweisungen der Gerechtigkeit und insofern bietet diese Rede auch reichen Stoff zur Erkenntnis der einzelnen Verhaltensweisen, welche zum Inhalte der Gerechtigkeit des Reiches Gottes gehören. Aber der eigentliche Zweck der Rede liegt doch nicht in der Darstellung dieser einzelnen Verhaltensweisen, sondern in der Abweisung gewisser allgemeiner Masstäbe des Gerechtigkeitsverhaltens, welche zu dem Urteile, dass die ganze innere Gesinnung auf das Gute gerichtet sein muss, nicht in Einklang stehen ¹⁾.

1) Aus der zwiefachen Überlieferung der Rede in Mt 5—7 und Lc 620—49 lässt sich der ursprüngliche Bestand der Rede in der Logiaquelle mittelst folgender Erwägungen erschliessen:

a) Diejenigen Abschnitte, welche Mt. und Lc. in den Grundzügen übereinstimmend als Teile dieser Rede überliefern, werden jedenfalls auch in der Quelle zu dieser Rede gehört haben, d. i. Mt 53—12 = Lc 620—26; Mt 538—48. 712 = Lc 627—36; Mt 71—5 = Lc 637f. 41f.; Mt 715—21. 24—27 = Lc 643—49. In diesen Abschnitten hat zum Teil Mt., zum Teil Lc. den Bestand der Quelle im einzelnen besser bewahrt. Über den Vorzug der Makarismen (und Weherufe) des Lc. vor denen des Mt. vgl. oben S. 228f. In dem Abschnitte Mt 538—48 ist ohne Zweifel die Anordnung im ganzen ursprünglicher als in dem parallelen Stücke Lc 627—36. Auch das Detail scheint hier Mt. meist besser bewahrt zu haben. Doch giebt Lc. den bei Mt. zusammenhangslos stehenden Spruch

Jesus stellt seine Gerechtigkeitsforderungen zuerst solchen früheren Vorschriften gegenüber, welche sich darauf beschränken, grobe äussere Thatünden zu verbieten, während sie die unreine Gesinnung und geringfügig erscheinende Äusserungen derselben frei lassen. Er selbst urteilt, dass schon die unreine Gesinnung, auch wenn sie noch garnicht oder nur in den geringsten Äusserungen hervortritt, solchen Schuldwert habe, wie ihn jene früheren Vorschriften der groben Thatünde zuschreiben. »Ihr habt gehört, dass den Alten gesagt ist: du sollst nicht töten, wer aber tötet, soll dem Gerichte verfallen sein; ich aber sage euch: jeder, der seinem Bruder zürnt, soll dem Gerichte ver-

Mt 712 gewiss richtig im Anschluss an die Forderungen zuvorkommenden Liebesverhaltens Lc 629f. (= Mt 539—42) wieder. Er wird auch in 634 ein ursprüngliches Element bewahrt haben, das bei Mt. verloren gegangen ist. Ebenso verhält es sich mit den weiteren gemeinsamen Abschnitten. Im grossen und ganzen verdient die Relation Mt 71—5. 15—21. 24—27 den Vorzug vor der parallelen des Lc. Einzelnes aber hat Lc. besser bewahrt. Der Spruch Lc 639 lässt erkennen, dass die von Mt. in das Redestück Mc 71—23 eingeflochtenen Worte Mt 1513f. ursprünglich unserer Rede zugehörten (wohl an der Stelle von Mt 719f.). Für die Sprüche Lc 640 und 45 dagegen wird Mt. den richtigeren Zusammenhang ausserhalb unserer Rede bewahrt haben (Mt 1024f. 1234f.).

b) Die inhaltlich eng zusammengehörigen Abschnitte Mt 517—37 und 61—6. 16—18, für die Lc. überhaupt keine Parallelen bietet (abgesehen von den offenbar nicht an richtiger Stelle stehenden Sprüchen Lc 1617f.; vgl. die Anm. S. 24), sind aller Wahrscheinlichkeit nach im grossen und ganzen ursprüngliche Bestandteile der Logiarede. Über das Motiv ihrer Auslassung bei Lc. s. oben S. 29. Wie treu Mt. hier im einzelnen die Quelle wiedergegeben hat, lässt sich in Ermangelung von Parallelen nicht bestimmen. Jedenfalls sind die Sprüche 525f. von ihm unrichtig eingefügt (vgl. Lc 1258f.). Auch 529b. 30 ist offenbar erweiternder Zusatz nach Mc 943. 47.

c) Diejenigen Abschnitte des Mt., für welche Lc. Parallelen nicht innerhalb seiner Rede 620ff., wohl aber innerhalb seiner Logiaepisode 951—1814 hat, und zwar hier in verständlichem Zusammenhange, sind als nicht ursprünglich zu unserer Logiarede gehörig zu betrachten. Es sind die Abschnitte Mt 513 (= Lc 1434f.). 67—15 (= Lc 111—4). 619—34 (= Lc 1222—34). 76—11 (= Lc 119—13). 713f. 22f. (= Lc 1324—27). Zuthaten des Mt. sind auch die Sätze 514—16 (vgl. Mc 421). 614f. (vgl. Mc 1125) und der nicht in organischem Zusammenhang mit dem Vorangehenden stehende Spruch 76.

fallen sein; wer aber zu seinem Bruder sagt: Taugenichts, soll dem Obergerichte verfallen sein; wer aber sagt: Gottloser, soll der Feuerhölle verfallen sein« (Mt 5^{21f.}). »Ihr habt gehört, dass gesagt ist: du sollst nicht ehebrechen; ich aber sage euch: jeder, der ein Weib ansieht zum Begehren, hat mit ihr schon die Ehe gebrochen in seiner Gesinnung« (V. 28). Die Gesinnung soll mit solcher Intensität auf das Gute gerichtet sein, dass ihr kein Handeln zu umständlich und schwierig, kein Opfer zu gross erscheint, um sich zu bethätigen und das Böse zu vermeiden. Diesen Gedanken macht Jesus an den Beispielen anschaulich, die er jenen Forderungen anfügt. Wer während seiner Opferdarbringung am Altare der Feindseligkeit seines Bruders eingedenk wird, soll in dieser Erinnerung so wenig ein Motiv finden, die Feindseligkeit des Anderen mit gehässigen Gedanken zu erwidern, dass er vielmehr durch zuvorkommende Liebesgesinnung gegen ihn getrieben werden muss, sofort, unter Hintansetzung der kultischen Frömmigkeitsleistung, die Ausöhnung mit dem Bruder herzustellen (V. 23f.; vgl. oben S. 124). Und ebenso: wem sein Auge Ärgernis giebt, d. h. nach dem Zusammenhange: wer in dem Anschauen eines Weibes Anlass zu einer sündhaften Begierde findet, der soll sein Auge ausreissen und fortwerfen, d. h. er soll diese blossen Gedankensünde für so wesentlich und schwerwiegend halten, dass er auch das schmerzhafteste Opfer nicht scheut, um jenen Anlass zur Sünde zu beseitigen (V. 29).

Nach demselben Prinzipie stellt Jesus dann der früheren Forderung, nicht falsch zu schwören und das Zugeschworene zu halten, seine Forderung gegenüber, überhaupt nicht zu schwören, sondern die Rede blos: ja ja oder: nein nein sein zu lassen (V. 33f. 37). Wenn die Unwahrheit und der Wortbruch nur mit Bezug auf den Schwur verboten werden, so erscheinen Unwahrheit und Untreue beim einfachen, ungeschworenen Worte freigelassen. Jesus dagegen will, dass man sich unbedingt zur Wahrheit auch bei der einfachsten Aussage und Zusage verpflichtet fühle. Er beurteilt deshalb alle versichernden Zusätze zu der einfachen, deutlichen¹⁾ Bejahung oder Verneinung als

1) Dieses Moment der Deutlichkeit wird von Jesus durch die Verdoppelung des ja und nein ausgedrückt.

»aus dem Bösen« stammend, sofern sie eine Folge und ein indirekter Ausdruck der bösen Anschauung sind, dass man beim unbeschworenen ja oder nein nicht zur Wahrhaftigkeit verpflichtet wäre. Auch in der pharisäisch-jüdischen Gerechtigkeitsauffassung galt es freilich als eine Pflicht, den Schwur beim Namen Gottes möglichst zu vermeiden, um diesen heiligen Namen nicht unnötig auszusprechen; aber man setzte an Stelle des Schwures bei Gott den Schwur bei anderen Dingen, deren Anrufung doch keinen anderen Sinn haben konnte als den einer indirekten Anrufung Gottes selbst. Hiergegen richtet sich Jesus, indem er sein allgemeines Verbot des Schwörens spezialisiert zu einem Verbote auch dieser umschreibenden Schwurformeln: »ich sage euch: ihr sollt überhaupt nicht schwören; weder bei dem Himmel, denn er ist Thron Gottes; noch bei der Erde, denn sie ist Schemel seiner Füße; noch bei Jerusalem, denn sie ist Stadt des grossen Königs; noch sollst du bei deinem Haupte schwören, denn du vermagst nicht ein einziges Haar weiss oder schwarz zu machen« (V. 34—36). Er will hervorheben, dass jene jüdische Art der Schwurvermeidung nicht von ihm gemeint ist, weil sie, wenn man nicht auf das Äussere, sondern auf die Gesinnung sieht, um nichts besser ist als das gewöhnliche Schwören. Denn der Sinn richtet sich dabei doch auf die Anrufung Gottes zum Zeugen der Wahrheit und Rächer der Unwahrheit des Beschworenen; und die Gesinnung kann dabei doch die lügenhafte sein, welche sich ohne eine Schwurformel nicht zur Wahrheit verpflichtet hielte.

Man muss diese, durch den Zusammenhang der Rede angezeigte Absicht des Schwurverbotes Jesu, die in der Gesinnung wurzelnde und deshalb auch in den einfachsten Äusserungen unbedingt zu bewährende Wahrhaftigkeit zu fordern, im Auge behalten, um aus diesem Verbote nicht Folgerungen zu ziehen, welche weder zu der sonstigen allgemeinen Anschauung Jesu von der rechten Gerechtigkeit, noch auch zu seinem eigenen praktischen Verhalten passen würden. Von dem Schwören und Beteuern, mit welchem man sein Wort bekräftigt, weil man sich bei der einfachen Aussage und Zusage nicht unbedingt zur Wahrheit und Treue verpflichtet fühlen würde, ist dem inneren Motive und deshalb der Art nach ganz verschieden ein Schwören

und feierliches Versichern um der anderen Menschen willen, weil dieselben bei ihrem Unvermögen, die innere Wahrhaftigkeit des Redenden zu durchschauen, dem nicht feierlich versicherten Worte kein volles Vertrauen schenken würden. Es lässt sich kein in der übrigen Gesamtanschauung Jesu liegender Grund einsehen, weshalb eine aus solcher Rücksicht auf Andere geübte Versicherung des Wortes oder Anrufung Gottes zum Zeugen für die Wahrheit des Wortes verboten sein sollte. Darum hat sich auch Jesus selbst nicht gescheut, seine Worte gelegentlich feierlich zu versichern. Man darf sich zwar nicht, wie es meist geschieht, darauf beziehen, dass er bei dem Verhöre vor dem Hohenpriester die verlangte eidliche Aussage über seine Messianität gegeben habe. Denn nach dem ursprünglichen Berichte Mc 14^{61f.} hat der Hohepriester seine Frage nicht als Schwurfrage formuliert. Wohl aber hat Jesus nach dem Berichte aller unserer Quellen seine Aussagen häufig durch die Hinzufügung eines »wahrlich« bekräftigt, um bei den Hörern eine gesteigerte Aufmerksamkeit und ein grösseres Vertrauen auf seine Worte zu erwecken (z. B. Mt 5^{18.} Mc 3^{28.} 8^{12.} 9^{1.} Joh 3^{3.} 5^{19.} 24^{f.}). Es ist meines Erachtens auch nicht richtig zu sagen, dass Jesus sein Schwurverbot nur für den zukünftigen idealen Zustand des vollendeten Reiches Gottes oder nur für seine Jünger in ihrem Verkehre unter einander aufgestellt habe. Denn er richtet seine Forderung an die gegenwärtigen Hörer seiner Rede, und zwar mit Bezug auf ihre Rede ganz im allgemeinen. Man muss sich vielmehr erinnern an jenes so vielfach in den Reden Jesu zu beobachtende Prinzip der grössten Deutlichkeit auf dem kürzesten Wege, gemäss welchem er, um den Sinn und Umfang einer Regel möglichst deutlich zu machen, von allen solchen im gewöhnlichen Leben mit in betracht kommenden Umständen abstrahiert, die jenen Sinn und Umfang nicht deutlich erkennen lassen, ohne doch eine wirkliche Ausnahme von der Regel zu begründen (vgl. oben S. 123ff.). Hier handelt es sich nun nach dem Zusammenhange der Rede darum, das frühere Gebot, beim Schwur Wahrheit und Treue walten zu lassen, durch das höhere Gebot zu ersetzen, bei jeder einfachsten Aussage wahr und treu zu sein. Das Verbot des Schwures und jedes anderen versichernden Zusatzes zur Rede ist in diesem Zusammenhange

nur motiviert, sofern der Gebrauch des Schwures und anderer Beteuerungen ein Ausdruck des Vorbehaltes ist, dass man beim einfachen, nicht versicherten Worte nicht zur Wahrheit und Treue verpflichtet wäre. Die mit diesem Vorbehalte gegebenen und insofern aus lügenhafter Gesinnung stammenden Beteuerungen bei der Aussage oder Zusage wollte Jesus mit möglichster Deutlichkeit allgemein und unbedingt verbieten. Dieses uneingeschränkte Verbot hat seine Geltung nicht nur für den idealen Zustand des vollendeten Reiches Gottes, sondern für alle seine Hörer in der Gegenwart, und zwar in ihrem Verkehre nicht nur mit anderen Jüngern Jesu, sondern mit allen Menschen überhaupt, auch mit schlechten und ihrerseits unehrlichen Menschen. Durch die Berechtigung einer feierlichen und eidlichen Versicherung, wenn sie unter Umständen notwendig ist, damit die Aussage für andere Menschen glaubwürdig und eindringlich werde, erleidet jenes Verbot eines Schwörens in böser, lügenhafter Gesinnung, in welcher man sich ohne Schwur nicht unbedingt zur Wahrheit verpflichtet halten würde, keine wirkliche Ausnahme. Deswegen abstrahiert Jesus hier, wo er die Unterlassung des Schwörens wegen der Absolutheit der Wahrheitspflicht einschärfen will, von solchen Verhältnissen, welche Recht und Pflicht zur feierlichen und eidlichen Versicherung geben können.

Nachdem er dann dem früheren Grundsatz der entsprechenden Vergeltung des Unrechts und dem Gebote der Liebe zum Nächsten seine höhere Forderung einer selbstlosen, vergebenden und zuvorkommenden Liebe, auch wo man geschädigt wird und auch gegenüber dem Feinde, entgegengestellt hat (Mt 5^{38—48}. Lc 6^{27—36}), schreitet er im weiteren Verlaufe der Rede dazu fort, solche äusserlichen, nicht in aufrichtig frommer Gesinnung wurzelnden Gerechtigkeitsleistungen als wertlos zu beurteilen, welche nur als Mittel zur Befriedigung des selbstsüchtigen Trachtens nach Ehre und Bewunderung seitens der Menschen geübt werden. Er warnt: »hütet euch eure Gerechtigkeit zu üben vor den Menschen, um von ihnen beachtet zu werden; wenn nicht, so habt ihr keinen Lohn bei eurem Vater im Himmel« (61), und er macht dann an drei Beispielen anschaulich, wie diese Regel zu befolgen ist. Wenn man Al-

mosen giebt, so soll man es nicht vor sich her ausposaunen (wir jetzt könnten zur Bezeichnung desselben Gedankens das Bild gebrauchen: es nicht an die grosse Glocke hängen), sondern soll seine Linke nicht wissen lassen, was die Rechte thut, d. h. (da die Hand das Organ des Handelns ist und da sich ein »Wissen« der Hand demgemäss in Handlungen zeigen wird) man soll sein Almosengeben auch nicht durch die geringste Handlung begleitet sein lassen, welche zur Kundmachung der Liebesthat dient (V. 2—4). Wenn man betet, so soll man sich nicht mit Ostentation an solchen Orten aufstellen, wo man von Vielen gesehen wird, sondern soll in seine Kammer gehen und die Thüre schliessen (V. 5f.). Und wenn man fastet, so soll man sich nicht kopfhängerisch anstellen und entstellen, sondern soll sich ein solches Aussehen geben, dass einem die anderen Menschen das Fasten nicht ansehen (V. 16—18). Das äussere Verhalten, das Jesus in diesen drei Beispielen seinen Jüngern vorschreibt, ist natürlich nicht als ein unter allen Umständen notwendiges gemeint. Er bildet seine Beispiele auch hier nach jenem Prinzipie der grössten Deutlichkeit auf dem kürzesten Wege, d. h. er abstrahiert von allen solchen möglichen Umständen, welche ein berechtigtes Motiv zur öffentlichen Ausübung oder Kundgebung von Gerechtigkeitsleistungen bilden können (also wo das Beispiel für Andere oder das offene Bekenntnis vor Anderen oder die Gemeinschaft mit Anderen in betracht kommt, wie ja z. B. Jesus selbst vor und mit seinen Jüngern gebetet hat). Er will nur möglichst deutlich hervorheben, dass, sofern die Öffentlichkeit der Handlung den Zweck des Gesehen- und Gepriesenwerdens von anderen Menschen hat, sie von der rechten Gerechtigkeit schlechterdings auszuschliessen ist.

Desgleichen erkennt Jesus blos einen heuchlerischen Schein, nicht aber wirkliches Wesen der Gerechtigkeit bei einem solchen Gerechtigkeitseifer an, welcher sich nur auf die Herstellung der Gerechtigkeit bei anderen Menschen und nicht zuerst auf die Herstellung der eigenen Gerechtigkeit richtet. Denn ein auf richtiges inneres Interesse für die Gerechtigkeit würde man in erster Linie an sich selbst bewähren. In diesem Sinne verbietet er das Richten über Andere, bei dem man den Splitter im

Auge des Bruders sieht und entfernen will und nicht zuerst des Balkens im eigenen Auge gewahr wird und ihn zu entfernen sucht (Mt 7¹⁻⁵. Lc 6^{41f.}), d. h. bei welchem man die kleinsten Fehler Anderer beachtet, verurteilt und bessern will, während man die groben eigenen Fehler übersieht und nicht an ihrer Beseitigung arbeitet. Ebenso warnt er vor »den falschen Propheten, welche in Schafskleidern kommen, inwendig aber reissende Wölfe sind« (Mt 7¹⁵), d. h. vor solchen Lehrern, welche mit der Verkündigung der Gerechtigkeit auftreten und deshalb den Schein der Tugend und Frömmigkeit und so auch den Schein der rechten Propheten haben, welche aber in ihrer Gesinnung böse sind und deren aus der Gesinnung hervorgehendes böses Handeln nicht mit ihren Gerechtigkeitslehren in Einklang steht. Jesus stellt die Regel auf: »an ihren Früchten sollt ihr sie erkennen« (Mt 7^{16. 20}), d. h. an dem eigenen praktischen Verhalten der Lehrer soll man es prüfen, ob sie wahre, von Gott gesandte Propheten sind oder Pseudopropheten, welche ihre frommen Lehren nur zur Maske für selbstsüchtige Zwecke genommen haben.

Wie aber nach dem Urteile Jesu der Bestand oder Nichtbestand der Gerechtigkeit davon abhängt, ob die Gesinnung auf die Gerechtigkeit gerichtet ist oder nicht, so schätzt Jesus auch den grösseren oder geringeren Wert der Gerechtigkeitsleistungen beziehungsweise den Schuldwert der Sünde nur nach der Gesinnung ab und nicht nach der äusseren Erscheinung. Meist wird ja freilich die Grösse der äusseren Bethätigung im Guten oder Bösen in einem entsprechenden Verhältnisse zu der Intensität der auf das Gute oder Böse gerichteten Gesinnung stehen. Aus diesem Grunde kann Jesus bei seiner Überbietung des früheren Verbotes des Tötens durch das Verbot auch der gehässigen Gesinnung die Abstufung machen: »jeder, der seinem Bruder zürnt, soll dem Gerichte verfallen sein; wer aber zu seinem Bruder sagt: »Taugenichts, soll dem Obergerichte verfallen sein; wer aber sagt: Gottloser, soll der Feuerhölle verfallen sein« (Mt 5²²). Denn er setzt hier voraus, dass die in Worten geäusserte gehässige Gesinnung grösser sein wird als diejenige, bei der man es nicht zum Worte kommen lässt, und wiederum dass die Stärke des Schmähwortes mit der Grösse

des Hasses zunimmt. Aber er weiss doch auch, dass die Grösse der äusseren Bethätigung kein entscheidender Gradmesser für die Gesinnung ist. Eben deshalb hebt er mit besonderem Nachdrucke die Bedeutung hervor, welche schon das blossе Wort, im Unterschiede von der That, als Äusserung der Gesinnung hat. So wenig das blossе Reden von der Gerechtigkeit, wenn es nicht von dem entsprechenden Handeln begleitet ist, schon eine genügende, wahre Gerechtigkeit ist (Mt 7^{15f.}), so sehr kann doch das böse Wort schon für sich allein, auch wo es nicht mit bösen Thaten verbunden ist, ein vollgültiger Erweis der bösen Gesinnung und also eine verdammungswürdige Sünde sein. Dies hält Jesus den Pharisäern vor, welche seine Wirksamkeit lästernd als eine dämonische bezeichnet hatten und dabei wohl meinten, dass die Anwendung eines solchen Schmähwortes doch nur eine sehr unschuldige Art der Feindseligkeit sei: »ihr Otterngezücht, wie könnet ihr Gutes reden, wo ihr böse seid? denn aus der Überfülle der Gesinnung heraus redet der Mund. Der gute Mensch bringt aus dem guten Schatze das Gute hervor und der böse Mensch bringt aus dem bösen Schatze Böses hervor. Ich sage euch aber: für jedes unnütze Wort, dass die Menschen reden, werden sie Rechenschaft ablegen am Gerichtstage; denn aus deinen Worten wirst du gerechtfertigt werden und aus deinen Worten wirst du verdammt werden« (Mt 12^{34—37}; vgl. Lc 6⁴⁵). Ebenso gilt aber auch von den praktischen Gerechtigkeitsleistungen, dass sich ihr Wert nicht nach ihrer äusseren Grösse richtet. Jesus erkennt den äusserlich unscheinbarsten Handlungen den höchsten Wert zu, wenn sie aus reiner Gerechtigkeitsgesinnung entsprungen sind. Die kleine Gabe der armen Wittve in den Tempelkasten gilt ihm mehr, als die grösseren Gaben aller Anderen. Denn diese Wittve hat bei dem Hingeben der zwei Heller, die ihren ganzen Lebensunterhalt ausmachten, eine grössere Intensität der opferwilligen Gesinnung bewährt, als die Anderen, die aus ihrem Überflusse gaben (Mc 12^{41—44}). Ebenso sagt er seinen Jüngern, dass das Aufnehmen eines Kindes, also die äusserlich unbedeutendste Liebeserweisung, wenn es auf seinen Namen hin geschehe, d. h. mit der bewussten Beziehung auf Jesum, weil man sich als sein Jünger zur Liebeserweisung verpflichtet weiss, den gleichen

Wert habe, als hätte man ihn selbst aufgenommen und als hätte man den aufgenommen, der ihn gesandt hat (Mc 9³⁷; vgl. Mt 10⁴¹. 25⁴⁰). Wer seinen Jüngern nur einen Becher Wasser zu trinken giebt mit Bezugnahme darauf, dass sie zum Messias gehören, der soll seinen Lohn nicht verlieren (Mc 9⁴¹), d. h. eine solche geringste, nichts kostende und also für die äusserliche Beurteilung keinen Wert repräsentierende und keines Entgeltes würdige Liebesgabe hat doch, wenn sie aus einer dem Messias und seinem Reiche freundlichen Gesinnung heraus geschieht, in Gottes Augen Wert und findet deshalb sicher seitens Gottes eine Heilsbelohnung.

3. Dass Jesus bei dieser wahrhaft ethischen, immer die innere Gesinnung als das entscheidende Moment in betracht ziehenden Beurteilung der Gerechtigkeit sich zu einer tiefen Verabscheuung und schroffen Verdammung der äusserlich so peinlichen und kleinlichen, aber nicht innerlich aufrichtigen, nicht auf den wahren Sinn des Gesetzes und nicht auf die Gesinnung des Menschen wertlegenden Gesetzesstrenge, wie sie von den Schriftgelehrten und der Pharisäerpartei im damaligen Judentume zur Herrschaft gebracht war, getrieben fühlte, ist sehr begreiflich. Ihm trat hier eine Form der Gerechtigkeit entgegen, welche den anspruchsvollsten Schein der Frömmigkeit, des Bedachtseins auf die Erfüllung des Willens Gottes, an sich trug, bei welcher aber thatsächlich Eitelkeit und Selbstsucht die Hauptmotive waren und welche den Menschen eine Selbstgefälligkeit verlieh, die ein schwerstes Hindernis bildete für ihre Hinwendung zu den frommen Idealen und Aufgaben, wie er selbst sie predigte. Wie er aus sittlicher Empörung darüber, dass man den Kultus im Tempel zu habstüchtigen Handelszwecken verwertete und das zum Bethause bestimmte Haus Gottes zur Räuberhöhle entwürdigte, die strafende Handlung der Tempelreinigung vornahm (Mc 11^{15ff.}), so hat er mit unachsichtlich strafenden Worten auch wiederholt die unwahre Frömmigkeit der Pharisäer und pharisäischen Gesetzeslehrer gegeißelt, namentlich in der Rede Lc 11³⁹—52. Mt 23¹³—36, aber auch Mc 7⁶—13. 12³⁸—40. Mt 23¹—7. Seine Anklagen treffen neben dem einen, später noch näher zu besprechenden Punkte, dass die Pharisäer bei ihrer zeremonialen Gesetzlichkeit

die sittlichen Pflichten der Nächstenliebe hintansetzten und verletzten, vorzugsweise immer diesen Punkt, dass ihr Gesetzeseifer ein bloß äußerlicher, nicht aus wahren Interesse für das Gesetz Gottes entsprungener sei. Deshalb bezeichnet er sie nicht nur als »Blinde« (Mt 23^{16. 17. 19. 24. 26}), welche bei all ihrer vermeintlichen Erkenntnis des Willens Gottes sich thatsächlich in völliger Verblendung über denselben befinden; sondern er charakterisiert sie auch als »Heuchler«, *ὑποκριταί*, d. h. eigentlich als Schauspieler, welche unter einer fremden Maske ihre wahre Gestalt verbergen und vor den Menschen etwas anderes scheinen, als was sie wirklich sind. Er wendet auf sie das Wort des Jesaja (29¹³) an: »dieses Volk ehret mich mit den Lippen, aber ihre Gesinnung hält sich fern von mir« (Mc 7⁶). Er vergleicht sie übertünchten Gräbern, die von aussen ein schönes Ansehen haben, inwendig aber voll sind von Totengebeinen und jeglicher Unreinheit (Mt 23²⁷). Den pharisäischen Schriftgelehrten macht er die unlauteren, selbstsüchtigen Nebenzwecke bei ihrem Lehren und Thun zum Vorwurf. »Alle ihre Werke thun sie, um von den Menschen angeschaut zu werden; denn sie machen ihre Gebetszettel (die von den Juden an Stirn und Arm zur Erinnerung an das Gesetz getragenen Pergamentzettel) breit und ihre Quasten (welche ebenfalls zum Andenken an das Gesetz am Obergewande getragen wurden) gross« (Mt 23⁵), d. h. sie prunken mit diesen in die Augen fallenden Anzeichen des Gesetzeseifers und suchen durch das besondere Grossmachen derselben den Schein der besonderen Grösse ihrer Gesetzlichkeit zu erwecken. »Sie lieben das Einhergehen in Talaren und Begrüssungen auf den Marktplätzen und Vordersitze in den Synagogen und erste Plätze bei den Gastmählern; sie zehren die Häuser der Wittwen auf und verrichten zum Vorwand lange Gebete«, d. h. die Frömmigkeitsübungen sind bei ihnen Deckmantel der Habsucht (Mc 12^{38—40}). Dass es ihnen nicht aufrichtig um den Willen Gottes zu thun ist, ersieht Jesus daraus, dass sie die wahren Gottesgebote missachten, um ihre eigene menschliche Überlieferung an deren Stelle zu setzen (Mc 7^{8—13}). Als drastisches Beispiel der sinnlosen Äusserlichkeit ihrer Gesetzeslehre führt er ihre Unterscheidungen in betreff der verpflichtenden Bedeutung der Schwurformeln an: »wehe euch, ihr

Blinden, die ihr sagt: wenn einer beim Tempel schwört, so gilt es nichts; wenn einer aber beim Golde des Tempels schwört, so ist er verpflichtet. Ihr Thoren und Blinden, was ist denn mehr, das Gold oder der Tempel, der das Gold geweiht hat? Und: wenn einer beim Altar schwört, so gilt es nichts; wenn einer aber bei der Opfertgabe auf ihm schwört, so ist er verpflichtet. Ihr Blinden, was ist denn grösser, die Gabe oder der Altar, der die Gabe weiht? Wer also beim Altar schwört, der schwört bei ihm und bei allem auf ihm, und wer beim Tempel schwört, schwört bei ihm und bei dem, der ihn bewohnt« (Mt 23^{16—21}). Ferner weist er hin auf den die innere Unwahrheit des Gesetzeseifers darthuernden Kontrast zwischen der Lehre der Schriftgelehrten an Andere und ihrem eigenen Thun: »sie binden schwere Lasten und legen sie auf die Schultern der Menschen, sie selbst aber wollen sie mit ihrem Finger nicht rühren« (Mt 23⁴. Lc 11⁴⁶). Er kann, wo er diesen Kontrast hervorheben will, wohl seine Jünger auffordern, zwar alles, was die Schriftgelehrten auf dem Stuhle Moses sagen, zu thun und zu halten, aber nicht nach ihren Werken zu thun: »denn sie sagen es und thun es nicht« (Mt 23^{2f.}). Aber hierdurch wird doch nicht ausgeschlossen, dass er an anderen Stellen urteilt, diese verblendeten, nicht von aufrichtiger eigener Frömmigkeit erfüllten Gesetzeslehrer könnten auch Anderen keine wahre Gerechtigkeit beibringen; denn »wenn ein Blinder einen Blinden leitet, so werden sie beide in eine Grube fallen« (Mt 15¹⁴. Lc 6³⁹). Wehe ruft er deshalb über die pharisäischen Schriftgelehrten, welche das Reich Gottes vor den Menschen verschliessen, selbst nicht in dasselbe eingehen und die eingehen Wollenden nicht eingehen lassen; welche Wasser und Land durchziehen, um einen einzigen Proselyten zu machen, und wenn es geschehen ist, ihn zu einem Sohne der Hölle machen, doppelt so schlimm, wie sie selbst es sind (Mt 23^{13. 15}. Lc 11⁵²). Indem Jesus den prinzipiellen Gegensatz zwischen diesem äusserlichen Gerechtigkeitseifer der pharisäischen Schriftgelehrten und der innerlichen Gerechtigkeit, welche er selbst lehrte, durchschaute und den unheilvollen Widerstand sah, der dem Erfolge seiner Predigt gerade durch das Wirken dieser gepriesenen Autoritäten und Muster der Gerechtigkeit bereitet wurde, stellt er sie, die sich

die rechten Fortbildner des Gesetzes und der Propheten zu sein dünkten, vielmehr den Feinden und Mördern der alten Propheten gleich. In bitterer Ironie nimmt er ihren Eifer um den Ausbau und die Ausschmückung der Prophetengräber als ihr eigenes Zeugnis dafür, dass sie das Geschäft jener Prophetenmörder fortsetzen: »jene haben sie getötet, ihr aber baut (ihre Grabstätten)« (Lc 1147f.; vgl. Mt 23^{29—32}).

Die Art und Weise, wie Jesus die unwahrhaftige, äusserliche, von Nebenmotiven geleitete Frömmigkeit der Pharisäer charakterisiert und durch die blosse Zeichnung schon verurteilt hat, darf eine klassische genannt werden. Es wäre gewiss sehr ungerecht, wenn man annehmen wollte, dass die von Jesus erhobenen Vorwürfe unterschiedslos allen Pharisäern gegolten hätten. Das eine Beispiel des aufrichtig nach dem höchsten Gerechtigkeitsideale ringenden Pharisäers Paulus zeigt uns ja, dass es auch Pharisäer einer besseren Art gab. Aber Jesus hat die eitle, heuchlerische Art der Gerechtigkeit, die er bei der grossen Menge der Pharisäer seiner Zeit fand, in ihren charakteristischen Zügen so unübertrefflich anschaulich und ironisch gezeichnet, dass er dadurch den Pharisäer für alle Zeiten zum Typus der unwahrhaftigen, äusserlichen Frömmigkeit und Sittlichkeit gemacht hat.

4. Aber Jesus wurde durch seine Anschauung, dass allein die Gesinnung den Bestand und Wert der rechten Gerechtigkeit begründe, nicht nur zur Bekämpfung der veräusserlichten pharisäischen Gerechtigkeit, sondern auch in Gegensatz zu einem wichtigen Gebiete der durch den Pentateuch geforderten Gesetzlichkeit getrieben, nämlich zu allen den Riten und Gebräuchen, welche auf Vermeidung oder Aufhebung der sogenannten levitischen Unreinheit abzweckten (vgl. oben S. 61). Weil diese Art der Unreinheit mit der inneren Gesinnung nichts zu thun hat, zog Jesus die Konsequenz, sie als eine nicht wirklich den Menschen profanierende Unreinheit zu beurteilen und eben damit die ganze auf Bewahrung und Herstellung der levitischen Reinheit abzielende zeremoniale Gesetzlichkeit prinzipiell aufzuheben. Als Pharisäer und Schriftgelehrte aus Jerusalem gegen seine Jünger Vorwurf erhoben, weil sie mit ungewaschenen Händen assen d. h. die von den Pharisäern noch besonders aus-

gebildeten und streng beobachteten Reinigungsobservanzen nicht einhielten, hat Jesus nach Mc 7^{iff.} zuerst diese Pharisäer und Schriftgelehrten abgefertigt, weil ihr Eifer um die Gerechtigkeit nicht auf wahrem Interesse für die Gebote Gottes, sondern nur auf Interesse für ihre eigenen menschlichen Überlieferungen beruhe (V. 6—13). Dann aber hat er vor der zusammengerufenen Volksmenge einen Grundsatz aufgestellt, der zur Beurteilung der gesetzlichen und pharisäischen Speisegebote und indirekt der levitischen Reinigungsvorschriften überhaupt diente: »höret auf mich alle und verstehet es: nichts, was von ausserhalb des Menschen her in ihn eingeht, kann ihn entweihen, sondern was aus dem Menschen weggeht, ist das, was den Menschen entweicht« (V. 14f.)¹⁾. Und zu Hause gab er seinen Jüngern folgende Erklärung dieses Grundsatzes: »seheth ihr nicht ein, dass alles, was von aussen her eingeht in den Menschen, ihn nicht entweihen kann, weil es nicht eingeht in seine Gesinnung, sondern in seinen Bauch, und in den Abtritt weggeht, der von allen Speisen reinigt? Das, was aus dem Menschen weggeht, entweicht den Menschen; denn von innen her aus der Gesinnung der Menschen gehen die schlechten Gedanken heraus: Unzucht, Diebstahl, Mord, Ehebruch, Habsucht, Bosheit, Trug, Schwel-

1) Mc. bezeichnet diesen Ausspruch Jesu als eine *παραβολή* (V. 17), sofern Jesus nicht direkt von Speisen, die der Mensch zu sich nimmt, und von Gesinnungsäusserungen, die er von sich giebt, redet, sondern bildlich von in den Menschen eingehenden und aus ihm weggehenden Dingen, wobei es den Hörern überlassen bleibt, zu errathen, was unter dem Eingehenden und dem Weggehenden verstanden sein soll. Nur wenn man diese Bildlichkeit der Ausdrucksweise beachtet, erhellt die Paradoxie des Ausspruches, welche die Jünger zu der Frage nach seiner Erklärung veranlasst (V. 17). Denn zunächst erwartet man, dass das, was in den Menschen eingeht und also zu ihm gehörig wird, auch seine Beschaffenheit und seinen Wert mitbedingt, während das, was aus ihm weggeht und also nicht weiter zu ihm gehört, auch für seine Beschaffenheit und seinen Wert weiterhin gleichgültig ist. Jesus aber löst diese Paradoxie, indem er zeigt, dass das von aussen her in den Menschen Eingehende die Speisen sind, die doch nur äusserlich und vorübergehend in ihn eingehen, während das aus dem Menschen Weggehende die Thaten und Worte sind, die als Äusserungen der Gesinnung den religiösen Zustand und Wert des Menschen bedingen.

gerei, Neid, Lästerung, Hochmut, Frevel; alles dieses Böse geht von innen heraus und entweicht den Menschen« (V. 18—22). Bemerkenswert ist hier, wie Jesus den Hauptgedanken, dass für die Reinheit oder Unreinheit, das Geweihtsein oder Entweihtsein des Menschen Gott gegenüber nur die Gesinnung entscheidend sein könne, nicht als in Frage stehend betrachtet, sondern als selbstverständlich gültige Voraussetzung für seine Erklärung nimmt. Bei dieser Voraussetzung ist es klar, dass das von aussen her in den Menschen Eingehende, die Speisen und alle bloß physischen Einflüsse, die gottgefällige Beschaffenheit nicht beeinträchtigen können, weil sie eben nicht in den eigentlichen, für Gottes Urteil massgebenden Bestand des Menschen, seine Gesinnung, eingehen, sondern nur in seinem äusseren, für Gottes Urteil unwesentlichen Bestande vorübergehend Platz gewinnen. Zwar können auch diese von aussen kommenden Dinge dem Menschen Anlässe zur Sünde werden. Aber das sündige und entweihende Moment liegt dann doch nicht in diesen Dingen selbst, sondern darin, dass die böse innere Gesinnung sie zum Anlass für ihre Bethätigung nimmt. Andererseits ist es bei jener Voraussetzung auch klar, dass das aus dem Innern des Menschen Herauskommende, alles böse Reden und Thun, ihn vor Gott entweicht, nämlich nicht sofern es herauskommt und weggeht, als wären die im Innern verborgen bleibenden bösen Gedanken und Begierden nicht sündhaft und entweihend, sondern sofern es als aus dem Innern herauskommend den Bestand der Gesinnung bezeugt, welcher für Gottes Urteil über den Menschen allein massgebend ist.

Man muss sich vergegenwärtigen, welche wichtige Rolle die levitischen Reinigungsgesetze im religiösen Bewusstsein und Leben der Juden spielten und welchen beherrschenden Einfluss sie auf die Gestaltung des gewöhnlichen täglichen Lebens, auf die Befriedigung der natürlichen Lebensbedürfnisse, auf den Umfang und die Formen des sozialen Verkehrs ausübten, um die ganze Bedeutung dieses Grundsatzes Jesu zu ermessen, dass nichts von aussen her an und in den Menschen Kommendes, sondern nur das aus seinem Innern, aus seiner Gesinnung Hervorgehende ihn profanieren könne. In diesem Grundsatz war eine Loslösung des religiösen Gewissens von allen möglichen

blos physischen Bedingungen gegeben. Diese Lösung aber bedeutete nicht nur eine Befreiung des religiösen Bewusstseins und Lebens von drückenden Lasten, sondern auch eine Befreiung des physischen und sozialen Lebens von hemmenden Schranken. Es war durch diesen Grundsatz die Bahn zu einem wahrhaften Kulturfortschritt für die Menschheit von weitreichendsten Folgen eröffnet. Wenn wir aber fragen, worin der letzte Grund dafür lag, dass Jesus von seiner Erkenntnis der massgebenden Bedeutung der Gesinnung für die von Gott geforderte Gerechtigkeit fortzuschreiten wagte zu einer Kritik und prinzipiellen Aufhebung der im A.T. gegebenen Reinigungsvorschriften und nicht vielmehr umgekehrt wegen der durch die Gesetzesoffenbarung sanktionierten Geltung dieser Reinigungsvorschriften seine Vorstellung von der allein massgebenden Bedeutung der Gesinnung für die Gerechtigkeit in Zweifel zog und einschränkte, so muss unsere Antwort lauten: dieser Grund lag in der Reinheit seiner ethischen Gottesanschauung. Weil er in der Erkenntnis des Vaterwesens Gottes die höchste, ihm selbst durch unmittelbare persönliche Erfahrung bezeugte und allergewisseste Offenbarung Gottes bestehend wusste und weil er die Heiligkeit und Vollkommenheit Gottes auf nichts Anderem beruhend dachte, als auf der Erhabenheit und Vollkommenheit des väterlichen Liebeswillens Gottes, war es für ihn undenkbar, dass Gott seine Gemeinschaft mit den Menschen von irgendwelchen bloß äusserlichen, physischen Bedingungen abhängig machen und nicht seine Forderungen nur darauf richten sollte, dass die Menschen in ihrer Gesinnung seinem sittlichen, geistigen Wesen ähnlich würden.

5. Sind wir es nur, welche diese innere Beziehung zwischen der auf die Gesinnung gerichteten Gerechtigkeitslehre Jesu und seiner Gottesanschauung herstellen, oder war auch Jesus selbst sich dieser Beziehung bewusst? Auch wenn uns kein bestimmter Ausdruck dieses Bewusstseins überliefert wäre, müssten wir dasselbe doch bei ihm voraussetzen, weil wir die klare Hervorstellung der aus seiner Gottesanschauung sich ergebenden Konsequenzen, die uns nicht nur an diesem einen Punkte, sondern auch sonst überall in seiner Lehre entgegentritt, nicht aus einem bloß zufälligen Treffen des Richtigen, sondern nur aus dem ein-

heitlichen Zusammenhange seines bewussten Denkens herleiten können. Aber den bestimmten Ausdruck seines Bewusstseins von der für uns in Frage stehenden Gedankenbeziehung, der uns in den Logia und bei Mc. nicht bezeugt ist, finden wir an einer bedeutsamen Stelle der johanneischen Reden Jesu, welche sich auch hier als eine wertvolle Ergänzung zu den Mittheilungen unserer beiden anderen Hauptquellen bewähren. In dem Gespräche mit der Samariterin am Brunnen ist ein Urtheil Jesu über die rechte, in der messianischen Zeit zu übende Gottesverehrung überliefert, in welchem die notwendige Wechselbeziehung zwischen der innerlichen Art der Gottesverehrung und dem Wesen Gottes zu deutlichem Ausdrucke gebracht ist: »es kommt die Stunde und sie ist jetzt, wo die wahrhaften Anbeter den Vater in Geist und Wahrhaftigkeit anbeten werden; denn der Vater verlangt solche Anbeter. Gott ist Geist und die Anbetenden müssen in Geist und Wahrhaftigkeit anbeten« (4 23f.). Direkt bezieht sich diese Aussage der gegebenen Veranlassung entsprechend nur auf die kultische Gottesverehrung: dieselbe hat ihre Echtheit (*οἱ ἀληθινοὶ προσκυνῶνται*) und ihre der Forderung Gottes entsprechende Beschaffenheit nicht darin, dass sie an einem bestimmten Orte und in bestimmten äusseren Formen vollzogen wird, sondern darin, dass sie im Geiste des Menschen geübt wird und, soweit sie sich äusserlich in Worten und Handlungen darstellt, in Wahrhaftigkeit geschieht d. h. ein aufrichtiges Produkt der inneren Gesinnung ist. Indirekt hat die Aussage aber doch eine Beziehung auf das fromme Verhalten im allgemeinen, welches der Vater als rechte Verehrung seitens der Menschen verlangt. Denn die Voraussetzung, welche in ihr geltend gemacht wird, begründet die Notwendigkeit, dass nicht nur die kultische Gottesverehrung, sondern das gesamte Frömmigkeitsverhalten im Geist und in Wahrhaftigkeit geschieht. Weil Gott Geist ist und nichts von begrenzter, sinnenfälliger Naturbeschaffenheit an sich hat und weil er zu den ihn verehrenden Frommen im Verhältnisse eines Vaters steht, welcher die gleiche Beschaffenheit, die er selbst hat, bei seinen Kindern sucht, fordert er auch eine wahrhaft geistige Art der Verehrung und kann er allen blos äusserlichen Bedingungen, Zuständen

und Handlungen als solchen keinen Wert für seine Verehrung beimesen.

B. Die Erweisung der Gerechtigkeit Gott gegenüber.

6. Als Jesus von einem der Schriftgelehrten gefragt war, welches das erste aller Gebote sei, antwortete er: »das erste ist: höre Israel, der Herr unser Gott ist ein einziger Herr, und du sollst lieben den Herrn deinen Gott aus deinem ganzen Herzen und aus deiner ganzen Seele und aus deiner ganzen Einsicht und aus deiner ganzen Kraft; das zweite ist dieses: du sollst lieben deinen Nächsten wie dich selbst; grösser als diese ist kein anderes Gebot« (Mc 12^{28—31}). Wir lassen die Bedeutung der Thatsache, dass Jesus die Frage nach dem einen obersten Gebote mit dem nicht genau dieser Frage korrespondierenden Hinweise auf das erste und das zweite oberste Gebot beantwortet, und das innere Verhältnis, in dem er das Gebot der Liebe zu dem Nächsten zu dem Gebote der Liebe zu Gott stehend denkt, zunächst noch unerörtert. Wir ziehen hier nur die erste Hälfte seiner Antwort in betracht. Sie zeigt uns, dass er zu der dem Willen Gottes entsprechenden Gerechtigkeit der Menschen auch ein Verhalten rechnet, dass sich mit der von Gott geforderten Liebesbethätigung gegen die Mitmenschen nicht deckt, sondern sich direkt auf Gott bezieht, und dass er dieses notwendige Verhalten gegen Gott im Anschluss an das mosaische Gebot Dtn. 6^{4f.}, das von den Juden heiligst gehaltene »Schma«, als eine solche Liebe zu Gott bezeichnet, welche aus dem vollen Innern des Menschen hervorgehe.

Es ist aber doch gewiss nicht zufällig, dass Jesus sonst, wo er nicht ebenso, wie bei der Beantwortung jener Frage des Schriftgelehrten, besonderen Anlass hatte, sich an eine alttestamentliche Formulierung anzuschliessen, den Begriff der Liebe zu Gott nicht zu gebrauchen pflegt. Der Begriff der Liebe ist ja freilich im allgemeinen dem Kindesverhältnisse, wie es nach der Vorstellung Jesu die Menschen dem himmlischen Vater gegenüber einnehmen sollen, entsprechend. In ihm wird das Moment der innerlichen, ethischen Art des auf den Willen Gottes bezogenen Verhaltens im Unterschiede von

einer bloß äusserlichen Verehrung oder einem bloß knechtischen Gehorsam oder einer bloß lohnsüchtigen Legalität sehr deutlich hervorgehoben. Aber andererseits ist der Begriff doch so allgemein, dass in ihm die besondere Richtung des Verhaltens der Menschen gegen Gott, welche durch die Erkenntnis des völligen Übergeordnetseins Gottes über die Menschen, der Grösse und Zuvorkommenheit seiner väterlichen Liebe gegen sie und der Unendlichkeit der in den Dienst seiner Liebe gestellten Macht bedingt ist, nicht zum Ausdrucke kommt. Sofern Jesus bei der ihn leitenden Gottesanschauung diese angeführten Momente gegenwärtig hatte, war es für ihn auch natürlich, diejenige Gesinnung und Verhaltensweise Gott gegenüber zu fordern, welche ihrem Begriffe nach ebenso die innerliche Hinwendung zu Gott, wie die Anerkennung seiner unendlichen Liebe und Macht und die anspruchslose und doch zugleich freudige Erwartung des Heiles von ihm einschliesst: d. i. Vertrauen (*πίστις, πιστεῖν*).

Der Begriff des Vertrauens hat bei Jesus seinen Gegensatz nicht im Thun und nicht im Wissen, sondern in Feigheit und Furcht vor Gefahren und Übeln (Mc 4⁴⁰. 5³⁶) und im Zweifel an der Erlangung heilsamer Güter (Mc 11^{23f.}). Jesus fordert ein mutiges, freudiges Vertrauen auf Gott (Mc 11²²) bzw. auf die frohe Botschaft, welche den auf das Reich Gottes gerichteten Heilswillen Gottes kundthut (Mc 1¹⁵). Er fordert Vertrauen darauf, dass der himmlische Vater sein Reich für die Frommen herstellen wird (Lc 12³²), Vertrauen aber auch darauf, dass er denen, die nach seinem Reiche trachten, alle die irdischen Güter verleihen wird, deren sie bedürfen. So verbietet er seinen Jüngern die unruhige Sorge darum, womit sie sich in Zukunft kleiden und womit sie sich ernähren werden. Er will keineswegs den klugen und sorgsamen Vorbedacht (*πρόνοια*) ausschliessen, vermöge dessen man in der Gegenwart die Zukunft überlegt und mit den in der Gegenwart vorhandenen Mitteln und Kräften die Zukunft sicher zu stellen strebt. Wohl aber will er die zaghafte, kummervolle Beunruhigung (*μέριμνα*) ausschliessen, der man sich dann hinzugeben geneigt ist, wenn man in der Gegenwart die Zukunft noch nicht überschaut und noch nicht die Kräfte und Mittel bereit findet,

welche für die Zukunft notwendig erscheinen. Vor solcher unruhigen Sorge sollen seine Jünger geschützt sein durch die vertrauensvolle Gewissheit, dass ihr Vater weiss, wess sie bedürfen, und dass der Gott, welcher die Vögel des Himmels nährt und die rasch vergehenden Blumen des Feldes aufs prächtigste kleidet, vielmehr ihnen, den Menschen, seinen Kindern, ihren Bedarf geben wird (Mt 6^{25—32}. Lc 12^{22—30}).

Es war für Jesus selbstverständlich, dass das Vertrauen auf das Heil Gottes nicht in Gegensatz zu der frommen Ergebung in den göttlichen Willen und dem gehorsamen Trachten nach Erfüllung der göttlichen Gebote treten dürfe, und demgemäss auch, dass das Vertrauen auf die Erlangung irdischer Güter oder auf die Bewahrung vor irdischen Nöten und Gefahren durch Gott dem Trachten nach dem Reiche Gottes und seinen ewigen Heilsgütern schlechterdings untergeordnet sein müsse (vgl. Mt 6³³. Lc 12³¹). Aber unter diesem Vorbehalte, welcher durch den Begriff eines auf Gott und sein Heil gerichteten Vertrauens indirekt schon mitgesetzt war, galt für Jesus auch die volle Unbeschränktheit der Berechtigung zum Vertrauen und der erfolgreichen Kraft des Vertrauens. Denn wegen seiner Vorstellung von der Grösse der väterlichen Liebe und der weltbeherrschenden Macht Gottes war es ihm unmöglich, hier irgendwelche Schranken gelten zu lassen. Dem Manne, der für seinen von dämonischer Krankheit befallenen Sohn die Hülfe Jesu mit den zweifelnden, bedingten Worten erbat: »wenn du etwas vermagst, so erbarme dich unser und hilf uns«, antwortete Jesus: »was das betrifft: »wenn du vermagst«, — Alles ist möglich dem, der Vertrauen hat« (Mc 9^{22f.}). Ebenso allgemein, wie er in diesen Worten nicht etwa nur sich selbst, sondern einem Jeden unter der Bedingung des Vertrauens unbeschränktes Vermögen zuschreibt, hat er es auch gethan in dem drastischen Ausspruche, den wesentlich übereinstimmend die Logia (Lc 17^{5f.}) und Mc. (11^{22f.}) überliefern: wer Vertrauen habe so gross wie ein Senfkorn, könne zu dem Maulbeerfeigenbaume oder zu dem Berge sagen: versetze dich, und es werde geschehen. Er meint nicht, dass man zu beliebigen Zwecken die Wundermacht Gottes herausfordern dürfe und vermöge eines zauberhaft wirkenden Wunderglaubens auf dem Gebiete der irdischen Natur alles be-

seitigen könne, was einem hinderlich erscheine, alles herstellen, was man wünsche. Wie wenig würden solche Gedanken zu seiner demüthig frommen und nicht auf irdische, sondern auf himmlische Ziele gerichteten Anschauungsweise und eigenen Verhaltungsweise stimmen! Wohl aber will er mit unzweifelhafter Deutlichkeit hervorheben, dass in der Grösse der Güter oder der notwendig erscheinenden äusseren Mittel oder der hemmenden äusseren Schwierigkeiten schlechterdings kein Grund zur Nichterlangung dessen liegen könne, was man im Vertrauen auf Gott erstrebe, weil der Macht Gottes, die man im Vertrauen in Anspruch nehme, Alles unterworfen sei. Von dem allgemeinen Zusammenhange der Naturerscheinungen und von der berechenbaren Gesetzmässigkeit des ganzen von Gott geordneten und beherrschten Naturverlaufes hatte Jesus ebenso wenig eine Vorstellung, wie seine Zeitgenossen (vgl. oben S. 151f.). Dass Gott in den gewöhnlichen Bestand und Verlauf der Naturerscheinungen wunderbar umgestaltend eingreifen könne und thatsächlich mannigfach eingreife, war ihm ein geläufiger und selbstverständlicher Gedanke. Eben deshalb dachte er aber auch die erfolgreiche Kraft des auf Gott gerichteten Vertrauens nicht durch die Naturgesetze beschränkt. Er hatte das Bewusstsein, selbst im Vertrauen auf Gott in mannigfachen Lagen und bei mannigfachen Aufgaben seines irdischen Berufswerkes wunderbare göttliche Hülfe erlangen und bringen zu können. Und er forderte die gleiche Art und Kraft des Vertrauens auch von Anderen.

Man darf nicht sagen, dass nach seiner Absicht sich das Vertrauen der Anderen doch direkt nur auf ihn, den Messias, und auf seine eigentümliche Wundermacht habe beziehen sollen. Wohl hat er gelegentlich auch ein vertrauensvolles Verlangen nach der durch seine Person vermittelten Wunderhülfe anerkannt, sofern es nicht aus bloss äusserlicher Wundersucht, sondern aus dem allgemeinen Vertrauen zu dem von ihm gepredigten Gottesheile hervorging und sich deshalb an ihn als den Verkündiger und Bringer dieses Gottesheiles wandte. Er rühmte die Grösse des Vertrauens des heidnischen Centurio, der das persönliche Kommen Jesu zur heilenden Thätigkeit nicht erbitten zu brauchen meinte, weil die durch Jesu Vermittlung

erstrebte höhere Heilkraft auch wunderbar, blos auf sein Wort hin, wirksam werden müsse (Mt 8⁵—13. Lc 7²—10¹). Er hat ebenso bei der blutflüssigen Frau, die in berechtigter Scham nicht von ihrem Leiden sprechen wollte und doch auch ohne diese Aussprache durch Jesus Heilung erlangen zu können gewiss war, und bei dem Blinden vor Jericho, der den Mann aus Nazareth unter dem Messiasitel »Sohn Davids« um Erbarmung anflehte, dieses ihr Vertrauen als Grund ihres Geheilt-werdens anerkannt (Mc 5³⁴. 10⁵²). Aber er hat keineswegs

1) Gewöhnlich findet man die von Jesus gerühmte Grösse des Vertrauens bei diesem Centurio darin bestehend, dass er Jesu das Vermögen nicht nur zu einer wunderbaren Einwirkung auf das unmittelbar Anwesende, sondern auch zu einem Wunder aus der Ferne zugetraut habe. Diese Erklärung ist eine Folge der Voraussetzung, dass selbstverständlich alle Heilthätigkeit, die Jesus übte und die man von ihm begehrte, eine lediglich wunderbare gewesen sei. Diese Voraussetzung ist freilich schon in unseren evangelischen Berichten vertreten. Aber uns sind doch in den ältesten Quellen noch viele Spuren erhalten die darauf hinweisen, dass diese Voraussetzung keine ganz richtige ist, dass wir vielmehr die Heilthätigkeit Jesu in erster Linie als eine dienstfertige, helfende Liebeswirksamkeit an den Kranken denken müssen, die zwar nach dem Bewusstsein Jesu immer im Vertrauen auf die Hülfe Gottes geschah, aber doch nur unter besonderen Umständen sich zur Wunderhülfe gestaltete. Die Konflikte Jesu mit den Pharisäern über sein Heilen am Sabbat wären dann ganz unerklärlich, wenn dieses Heilen ein blos wunderbares gewesen wäre. Sie sind ein indirekter, aber deutlicher Beweis dafür, dass seine Hülfeleistung an den Kranken sich äusserlich als eine solche dienende ärztliche Thätigkeit darstellte, wie sie von den Pharisäern unter den Begriff einer am Sabbat unerlaubten Arbeit gestellt werden konnte. Auch unsere in den Logia überlieferte Erzählung von dem heidnischen Centurio weist indirekt auf diesen allgemeinen Charakter der Heilwirksamkeit Jesu hin. Wenn Jesus dem Centurio, der ihm von der Krankheit seines Knaben berichtet hat, zusagt, er werde kommen und ihn heilen (ἰεραπεύειν, Mt 8⁷), so hat er hierin zunächst nicht ausgedrückt, dass er ihm wunderbare Hülfe, sondern nur, dass er ihm ärztliche Hülfe bringen will. Die Grösse des Vertrauens bei dem Centurio aber besteht dann darin, dass er Jesu nicht nur ärztliches, sondern wunderbares Heilvermögen zutraut, und zwar nicht ein solches, welches physisch an ihm haftet und von ihm ausgeht, sondern ein solches, welches auf höheren, ihm zu Gebote stehenden Kräften beruht, die er blos durch seinen Willen und sein Wort in Anspruch nehmen kann.

diese Beziehung des Vertrauens auf sich und seine Vermittlung als eine notwendige gedacht. Vielmehr lehrte und forderte er, dass sich das Alles vermögende, Berge versetzende Vertrauen, welches Alle haben können und sollen, unmittelbar auf Gott richte (Mc 9²³. 11^{23f.}). Er schalt seine Jünger wegen der Kleinheit ihres Vertrauens, als sie nicht für sich allein dem für seinen dämonischen Sohn hilfesuchenden Vater hatten helfen können, weil sie nicht bedachten, dass vertrauendes Gebet zu Gott das einzige und allvermögende Mittel sei, um in solchen Fällen Hülfe zu schaffen (Mc 9¹⁹. 23. 28f.). Er schalt sie, als sie auf dem See während des Sturmes voll Verzagttheit und Todesangst ihn weckten, wo sie wissen sollten, dass sie in Gottes Obhut ständen: »was seid ihr so feige? wie habt ihr kein Vertrauen?« (Mc 4^{37—40}). Es ist eine willkürliche Einschränkung des von Jesus hier gebrauchten allgemeinen Begriffes »Vertrauen«, wenn man erklärt, Jesus tadle bei seinen Jüngern den Mangel ihres Glaubens an seine Messianität oder an seine göttliche Berufssendung, sofern sie hätten gewiss sein sollen, wegen ihres Zusammenseins mit ihm, dem Messias, dem von Gott Gesandten, vor dem sonst drohenden Untergange geschützt zu sein. Von seiner Messianität wussten damals die Jünger noch nichts, weil Jesus selbst die Kundgabe derselben geflissentlich vor ihnen zurückgehalten hatte. Das Vertrauen zu Gott aber, das er als von Gott gesandter Prophet sie lehrte, sollten sie nicht nur haben, sofern sie sich in äusserer Gemeinschaft mit ihm befanden, sondern sofern sie sich im Schutze des himmlischen Vaters wussten, ohne dessen Willen kein Sperling zur Erde fällt und durch den auch alle Haare ihres Hauptes gezählt sind (Mt 10^{29—31}. Lc 12^{6f.}). Wir dürfen gewiss sagen, jenes Tadelwort: »was seid ihr so feige? wie habt ihr kein Vertrauen?« würde die Jünger getroffen haben, auch wenn sie, ohne Jesum bei sich im Schiffe zu haben, unter der Not des Sturmes verzagt wären.

7. Wir haben dieses positive Moment, dass sich das von Jesus gelehrt Vertrauen auf Gott richten soll, und zwar als ein unbeschränktes, noch in einer anderen gegensätzlichen Beziehung festzustellen, welche gerade im Vergleich mit den damaligen jüdischen Anschauungen von besonderer Bedeutung

ist. Wir finden bei Jesus keine Spur der Vorstellung, dass sich das fromme Vertrauen auch auf die Engel richten müsse, oder andererseits, dass es durch Rücksicht auf das Wirken der Dämonen eine Einschränkung erleiden könne. Man muss bedenken, welche Bedeutung die Engel und die Dämonen für die vulgäre Frömmigkeit der damaligen Juden hatten. Einerseits erschienen die Engel als die unentbehrlichen Vermittler zwischen dem jenseitigen Gott und der irdischen Welt und Menschheit. Andererseits waren die Vorstellungen von dem Umfange und der Macht des Reiches der bösen Geister dahin gesteigert, dass die praktische Weltanschauung eigentlich eine dualistische geworden war und dass die Einzelnen sich in steter abergläubischer Furcht vor dem unentrinnbaren, willkürlichen, tückischen, verderbenbringenden Einflusse dieser teuflischen Mächte befanden. Das Wichtige und Grossartige der Predigt Jesu liegt an diesem Punkte darin, dass er weder den Engel- noch den Teufelvorstellungen einen Einfluss auf das fromme Vertrauen der Menschen verstattete. Wir dürfen bei unserer Betrachtung der Lehre Jesu nicht darauf allein den Nachdruck legen, dass er die jüdischen Vorstellungen von dem Vorhandensein der Engel und ihrem Wirken im Dienste Gottes und ebenso von der Existenz der Dämonen und ihren unheilvollen Einwirkungen auf die Menschen übernommen hat. Wir müssen vielmehr vor allem betonen, dass er diese übernommenen jüdischen Vorstellungen der Bedeutung entkleidete, die sie für das religiöse Bewusstsein der damaligen Juden hatten. Er fand in dem Gedanken an die Engel nicht eine Stütze des Vertrauens auf Gott, geschweige denn liess er das Vertrauen auf die Engel an die Stelle des Vertrauens auf Gott treten. Sein Vertrauen und dasjenige seiner Jünger sollte unmittelbar und allein auf Gott gerichtet sein, den er eben nicht in möglichster Entfernung von der Welt vorstellte, sondern als den Vater dachte, der in seiner Liebe den lebendigen Impuls zum heilsamen Wirken und Sorgen für seine Geschöpfe hat. In analoger Weise liess er sich die Vorstellung von der Existenz und Wirksamkeit der Dämonen nicht zur abergläubischen Furcht und Feigheit gereichen. Bei ihm verband sich diese Vorstellung vielmehr mit der unbedingten Gewissheit, in göttlicher Kraft den bösen Mächten so überlegen zu sein, dass sie gehorchen

und weichen müssen und nichts schaden können. So hat er den praktischen Dualismus, auf den die jüdische Dämonologie hinausführte, beseitigt. Für ihn galt nicht blos die Hoffnung, dass in der Zukunft, am Ende der Dinge, das satanische Reich von dem Gottesreiche besiegt werde, sondern die Gewissheit, dass der Satan schon gegenwärtig aus seiner Machtstellung völlig herabgestürzt sei. Er fühlte sich selbst dem Satan gegenüber als den Stärkeren, welcher den Starken zu überwältigen und ihm seinen Besitz zu rauben vermöge (Mc 3 27); und ebenso versicherte er seinen Jüngern, dass sie, deren Namen im Himmel eingeschrieben seien, Gewalt über den Satan besäßen und schlechterdings keine Schädigung von ihm zu fürchten hätten (Lc 10 18—20). In dieser Gewissheit hat er den Dämonischen, die ihm begegneten, durch befehlendes, siegesbewusstes Machtwort an die bösen Geister Hülfe zu bringen gesucht und vermocht. Er betrachtete dieses Vermögen der Herrschaft über die Dämonen aber auch als allen seinen Jüngern ebenso zustehend. Denn dieses Vermögen ist nur die Kehrseite des Vertrauens auf die Liebe und die Macht Gottes, welches er als ein unbeschränktes von allen seinen Jüngern forderte.

8. Durch diese Betrachtung des Verhältnisses, in dem das von Jesus gelehrt Gottvertrauen zu der jüdischen Anschauung von den Engeln und den Dämonen stand, sind wir schon zu der Frage hinübergeleitet, inwieweit wir überhaupt in der nachdrücklichen Forderung des unbeschränkten Vertrauens zu Gott ein neues und eigentümliches Moment der Predigt Jesu anzuerkennen haben. Die Erinnerung an so viele schöne Ausdrücke eines furchtlosen Gottvertrauens in den Psalmen macht uns zunächst dazu geneigt, das Vertrauen auf Gott, wie Jesus es lehrte, als eine auch dem Judentum geläufige und selbstverständliche Frömmigkeitserweisung zu betrachten. So hat ja auch Jesus seine Forderung des Gottvertrauens nicht in analoger Weise früheren abweichenden Forderungen gegenüber aufgestellt, wie seine Forderung einer ganz in der Gesinnung beruhenden Gerechtigkeit oder der Liebe auch gegenüber dem Feinde. Allein so gewiss auch die Psalmen als Teil der »heiligen Schriften« das religiöse Bewusstsein der Juden zur Zeit Jesu mit beeinflussten, so wenig war doch die Frömmigkeit des damaligen Judentums ein-

fach identisch mit derjenigen der Psalmen. Sie war beherrscht nicht nur durch die Tendenz, die Heiligkeit Gottes in abstrakter Weltentzogenheit zu denken, sondern namentlich auch durch die Tendenz, das religiöse Verhältnis des Einzelnen zu Gott wie ein Rechtsverhältnis vorzustellen, in welchem Leistung und gebührende Vergeltung einander entsprächen. Bei dieser vorherrschenden Richtung der jüdischen Frömmigkeit war die aus den Psalmen uns entgegentonende Stimmung des einfachen, freudigen Vertrauens zu dem gnadenvollen und treuen Heilsgotte zurückgedrängt durch die Stimmung einer ängstlichen Gesetzlichkeit und selbstgerechten, anspruchsvollen Lohnsucht Gott gegenüber, oder auch, bei den tieferen Charakteren, durch die Stimmung einer zaghaften, unruhigen Furcht vor Gott. Es fehlte den Juden der Glaube an die sündenvergebende Gnade Gottes. Deshalb wurde gerade den Ernsten unter ihnen die Erlangung des zukünftigen Heilslohnes immer wieder problematisch¹⁾. Und es war ihnen erst recht nicht möglich, sich stetiger Heilserweisungen Gottes während des gegenwärtigen irdischen Lebens versichert zu halten. Die irdischen Übel und Leiden erschienen ihnen immer nur als gerechte Strafe für eigene oder ererbte Schuld (vgl. Lc 13^{2. 4.} Joh 9²).

Die Bedeutung der Aufforderung Jesu zum Vertrauen auf Gott ist zu würdigen in ihrem Gegensatze zu diesem zur Furcht führenden »Geiste der Knechtschaft« (Röm 8¹⁵) in damaligen Judentum. Jesus schlug mit jener Aufforderung wieder einen Ton an, der in der klassischen Zeit der israelitischen Frömmigkeit laut geklungen hatte, hinterher aber verklungen war. Es ist sehr begreiflich, dass seine Ermunterung zum Vertrauen auf den himmlischen Vater, seine Versicherung von der unbeschränkten Kraft und dem unbegrenzten Erfolge, die ein solches Vertrauen verleihe, und sein eigenes Beispiel eines vor keinen Aufgaben oder Gefahren zurückschreckenden, auch das unmöglich Scheinende mit Mut und Siegesgewissheit unternehmenden Vertrauens einen gewaltigen, wunderbaren Eindruck auf diejenigen machte, die sich in steter Besorgnis vor allen möglichen bewussten und unbewussten Verletzungen der Heiligkeit Gottes

1) Vgl. die Anmerkung auf S. 58.

bewegten und auf keine Heilsgaben von Gott rechnen zu dürfen meinten, auf welche sie nicht durch vorangehende verdienstliche Werke einen Anspruch erworben hätten.

Wenn wir aber die innere Verwandtschaft und wiederanknüpfende Beziehung des von Jesus gelehrten Vertrauens auf Gott zu dem in den alttestamentlichen Psalmen sich aussprechenden Gottvertrauen hervorheben, so müssen wir doch auch hinzufügen, dass das von Jesus gelehrt Vertrauen deshalb ein noch volleres sein konnte, als jenes alttestamentliche, weil es sich auf eine noch höhere und reinere Vorstellung von dem Liebeswillen Gottes und zugleich von dem für die Menschen bereiten Heile Gottes gründete, als welche die alttestamentlichen Frommen besaßen. In den Psalmen wechseln die Äusserungen des freudigen Vertrauens immer wieder ab mit Äusserungen unmutiger Verzagtheit, mit Klagen und Fragen wegen des Abgekehrtseins Gottes, wo sich die Frommen in irdischen Leiden und Bedrängnissen sehen und namentlich, wo sie sich in Gefahr des Todes befinden, der aller Heilserfahrung eine unübersteigbare Schranke setzt. Ein solcher Grad des Vertrauens, wie er sich in dem Psalmworte ausspricht: »dennoch bleibe ich stets an dir; denn du hältst mich bei meiner rechten Hand, du leitest mich nach deinem Rat und nimmst mich endlich mit Ehren an; wenn ich nur dich habe, so frage ich nichts nach Himmel und Erde; wenn mir gleich Leib und Seele verschmachtet, so bist du doch, Gott, allezeit meines Herzens Trost und mein Teil« (Ps 73^{23ff.}), ist auch in den Psalmen eine singuläre Erscheinung. Denn für eine solche Unbedingtheit des Vertrauens enthielt die religiöse Gesamtanschauung der alttestamentlichen Frommen noch nicht alle Voraussetzungen. In der religiösen Gesamtanschauung Jesu aber waren diese Voraussetzungen insofern gegeben, als er mit der Gewissheit von der schon gegenwärtig vorhandenen und sich praktisch bethätigenden Vaterliebe Gottes die sichere Aussicht auf einen jenseits des irdischen Lebens liegenden vollendeten Heilszustand verband.

9. Vertrauen auf Gott und Gebet sind für das Bewusstsein Jesu zusammengehörige Begriffe (vgl. die Beziehung dieser Begriffe auf einander in Mc 9^{23. 29} u. 11^{22—25}). Denn das Ver-

trauen auf Gott findet seinen natürlichen Ausdruck in dem an Gott gerichteten Gebetsworte; andererseits soll das Gebet stets und ganz auf Vertrauen beruhen. Jesus weist die Vorstellung zurück, dass es für die Kraft und den Erfolg des Gebetes auf die äussere Grösse desselben ankomme: »wenn ihr betet, sollt ihr nicht plappern wie die Heiden; denn sie meinen, dass sie mit ihrem Wortreichtum erhört werden« (Mt 6⁷; vgl. Mc 12⁴⁰). Ebenso betont er, dass es beim gemeinsamen Gebete nicht auf die Zahl der Teilnehmer ankomme: wenn zwei, d. h. die geringste mögliche Zahl für eine Versammlung, sich zum Gebete vereinigen, so wird ihr Gebet Erhörung finden (Mt 18^{19f.}). Aber er lehrt, dass das, was dem Gebete Wert und Erhörungskraft gebe, das Vertrauen des Betenden sei. Durch die Gleichniserzählung von dem Menschen, welcher die Bitte des Freundes um Brote, auch wo sie zur ungelegensten Zeit und unter den erschwerendsten Umständen kommt, doch erfüllt, nicht nur weil der Bittende sein Freund ist, sondern vor allem wegen der Ungescheutheit seiner Bitte (Lc 11^{5—8}), und durch den Hinweis darauf, wie es auch irdischen Vätern, trotzdem sie böse sind, unmöglich ist, ihren Kindern statt der erbetenen nützlichen Dinge unbrauchbare und schädliche Dinge zu geben, sucht er seine Jünger zur vertrauensvollen Richtung ihrer Bitten an den himmlischen Vater zu ermuntern (Lc 11^{9—13}. Mt 7^{7—11}). Es braucht hier nicht wiederholt zu werden, in welchem Sinne oder unter welchen durch den Begriff des rechten, frommen Vertrauens gegebenen Vorbehalten Jesus den Gebeten seiner Jünger die sichere Erhörung verheisst (vgl. S. 234 f. und 351). Unablässig, Tag und Nacht, sollen sie bitten um Bewahrung vor dem Gerichtsverderben, mit welchem Gott am Ende der Dinge die Gottlosen und Unbussfertigen heimsuchen wird, und um Erlangung der ewigen Heilserrettung, welche Gott dann für seine Auserwählten herbeiführen wird (Lc 21³⁶ u. 18^{2—8})¹.

1) Über den Zusammenhang des Stückes Lc 18^{1—8} mit der voranstehenden Wiederkunftsrede Lc 17^{22—37} und über die besondere Beziehung, die hierdurch der Ermahnung zum stetigen Gebete 18¹ gegeben ist, s. oben S. 29 Anm. Ich vermute, dass das kleine Stück Lc 21^{34—36}, das Lc. an die Zukunftsrede Mc 13 angeknüpft hat, ursprünglich mit zu der Wiederkunftsrede der Logia Lc 17^{22—188} gehörte, und zwar hier

Denn dieses Endheil muss das stetig und unbedingt zu erstrebende Ziel des frommen Heilsvertrauens bilden. Wie dagegen im Sinne Jesu die Bitten um irdische Güter oder um Bewahrung vor irdischen Leiden gestaltet sein müssen, zeigt das Beispiel seines eigenen Gebetes in Gethsemane: »Abba, Vater, Alles ist dir möglich; nimm diesen Kelch von mir! aber nicht was ich will, sondern was du willst« (Mc 14³⁶). Bei gewisser Voraussetzung der Vaterart und der Allmacht Gottes findet Jesus in der demütigen und vertrauensvollen Ergebung in den übergeordneten Willen Gottes, welcher allein weiss, was für den Zweck seines Reiches und für die Verherrlichung seines Sohnes das Heilsame ist, das Motiv dafür, seine Bitte um Bewahrung vor dem äussersten Leiden nur in dieser bedingten Weise vor Gott geltend zu machen.

Als Jesus von einem seiner Jünger aufgefordert wurde, sie beten zu lehren, wie auch Johannes seine Jünger beten gelehrt habe, hat er ihnen an einem zum Beispiele aufgestellten Gebete die Art und den Inhalt des rechten Betens anschaulich gemacht (Lc 11—4. Mt 6^{7—13}). Er giebt diesem Mustergebete im Gegensatze zu der geschwätzigen Art heidnischer Gebete die einfachste, knappste Form; aber er hat in den wenigen Worten in bewundernswerter Weise den ganzen Inhalt dessen zusammenzufassen gewusst, was ein von Vertrauen auf Gott erfüllter Jünger Jesu im Gebete Gott auszusprechen getrieben sein muss. Der ursprüngliche Wortlaut des Gebetes, dessen Umfang, wie er in der Logiaquelle überliefert war, gewiss die kürzere Lucasredaktion am treuesten wiedergiebt, während der erweiterte Matthäustext nur in einzelnen Ausdrücken den Vorzug verdient ¹⁾,

zwischen Lc 17³⁷ u. 18² seinen Platz hatte. Die Mahnung 21^{34f.} schliesst sich aufs passendste an 17³⁷ an als Fortsetzung der Antwort auf die Frage der Jünger nach dem Wo des Gerichts. Die Fragenden sollen sich hüten, dass nicht auch sie selbst ohne Bereitschaft plötzlich von dem Gerichte heimgesucht werden. Denn es wird nicht hier oder da eintreten, sondern über alle Menschen auf dem ganzen Erdboden kommen. Dann bildet die Mahnung 21³⁶ zum steten wachsamem Beten um Bewahrung vor dem Gerichtsverderben den passendsten Übergang zu der Parabel 18^{2—5} und ihrer Schlussanwendung 18^{6—8}.

1) Ich halte die kürzere Fassung des Lc. deshalb für die ursprünglichere, weil sich schlechterdings kein Motiv erkennen lässt, aus dem

scheint folgender gewesen zu sein: »Vater! geheiligt werde dein Name! es komme dein Reich! unser zugehöriges Brot gieb uns heute; und vergieb uns unsere Schulden, wie auch wir vergeben haben unseren Schuldigern; und führe uns nicht in Versuchung!« Da wir die Hauptbegriffe der Anrede und der einzelnen Bitten dieses Gebetes schon bei unserer Betrachtung der Gottes- und der Heilsanschauung Jesu besprochen haben, erübrigt uns hier nur, die Anlage und den Gang des Gebetes im ganzen in betracht zu ziehen.

Nicht richtig erscheint mir die übliche Teilung des Gebetes in zwei Hälften, in deren ersterer der Betende seine Gedanken und Bitten direkt auf die Angelegenheiten und das Interesse Gottes richte, während er erst in der zweiten den direkt auf sein eigenes Wohl bezogenen Wünschen Ausdruck gebe. Die Worte: »geheiligt werde dein Name!« sind meines Erachtens aufs engste mit der Anrede »Vater« zu verbinden. Sie bilden

Lc. den Text verkürzt haben sollte. Mt. wird in der mündlichen Überlieferung des gewiss schon sehr frühzeitig im christlichen Kultus gebrauchten Gebetes (vgl. F. H. Chase, the Lord's Prayer in the early church, TSt. I, 3, 1891) einige Zusätze vorgefunden haben, die er als authentische aufnehmen zu müssen meinte. Der Text des Gebetes wurde dadurch auch nicht so vergrößert, dass er in Widerspruch zu Mt 67 geriet. Den Charakter naheliegender Erklärungen und Ergänzungen tragen die Zusätze des Mt. durchaus: sowohl die Erweiterung der Anrede, als auch die der Bitte um das Kommen des Reiches Gottes folgende Bitte um die Erfüllung des Willens Gottes auf Erden, d. i. um volle praktische Anerkennung der Herrschaft Gottes seitens der Menschen, als auch endlich die Umwendung der negativen Bitte um Nichtineinführung in Versuchung in die positive Bitte um Bewahrung vor dem Bösen. Doch wird der Wortlaut der Bitte um das gehörige Brot und der Bitte um Vergebung der Schuld von Mt. treuer bewahrt sein als von Lc.: das *σήμερον* mit dem Imper. Aor. *δός* Mt. V. 11 wird ursprünglicher sein als das *τὸ καθ' ἡμέραν* mit dem dazu gehörigen Imper. Praes. *δίδου* Lc. V. 3, das *τὰ δευλήματα* Mt. V. 12 ursprünglicher als das den bildlichen Ausdruck deutende *τὰς ἀμαρτίας* Lc. V. 4, das *ὡς καὶ ἡμεῖς* des Mt. ursprünglicher als das ein naheliegendes Missverständnis ausschliessende *καὶ γὰρ αὐτοί* des Lc., das *ἀφήκαμεν τοῖς δευλείαις ἡμῶν* des Mt. ursprünglicher als das verallgemeinernde und steigende *ἀφίμεν παντὶ δευέλωντι ἡμῖν* des Lc. — Zum Inhalte des Gebetes im ganzen vgl. Ed. von der Goltz, das Gebet in der ältesten Christenheit, 1901, S. 35—53.

in demselben Sinne und aus demselben Motive eine Erweiterung dieser Anrede, wie die Vateranrede in dem Gebetsworte Mc 14³⁶ durch den Zusatz: »Alles ist dir möglich«, und in dem Gebetsworte Mt 11²⁵ durch die Apposition: »Herr des Himmels und der Erde« erweitert wird. Dem Betenden, der Gott mit dem Vaternamen angerufen und sich bei diesem Namen die zuvor-kommende, heilbringende Liebe Gottes vergegenwärtigt hat, muss es ein Bedürfnis sein, zugleich die heilige Erhabenheit Gottes zu bedenken und anzuerkennen. Eine Anrufung Gottes als Vater, welche nicht mit ehrfurchtsvoller Huldigung vor der erhabenen Majestät Gottes verbunden wäre, würde im Sinne Jesu keiner richtigen Erkenntnis des Wesens Gottes entsprechen. Der richtige Ausdruck der Gottesvorstellung in der Gebetsanrede aber ist deshalb wichtig, weil die Anrede in einer motivierenden Beziehung zu dem folgenden Inhalte des Gebetes steht. In jenen Gebetsworten Mc 14³⁶ und Mt 11²⁵ ist es durch den besonderen Inhalt der Gebete bedingt, dass Jesus neben dem Vatersein Gottes speziell das Allvermögen Gottes sich vergegenwärtigt. In dem Mustergebete aber entspricht es dem allgemeinen Charakter des Gebetsinhaltes, dass neben dem Vaterwesen Gottes seine Erhabenheit über die Welt mit dem umfassendsten Begriffe huldigend anerkannt wird. Während in dem Vaternamen Gottes das Motiv zum kindlichen Vertrauen liegt, in dem man sich an Gott wendet und von ihm die Befriedigung aller Wünsche, die Gewährung alles Heils erwartet, ist in der hinzugefügten Anerkennung der Heiligkeit des Namens Gottes das Motiv dafür enthalten, dass die Wünsche des Betenden nicht zu der demütigen Ergebung in Gottes Willen in Widerspruch treten und sich nicht auf bloß weltliche Güter, sondern auf solche richten, welche dem heiligen Wesen Gottes entsprechend sind. Dass nun aber diese mit der Vateranrede verbundene huldigende Anerkennung der Heiligkeit des Namens Gottes nicht in der Form einer einfachen Aussage (etwa: »Vater, dess Name heilig oder zu heiligen ist«), sondern in der Form eines Wunsches geschieht, ist dadurch bedingt, dass der Betende die Anerkennung der heiligen Majestät Gottes auch als eine Aufgabe für sich selbst betrachtet, von welcher er nicht sagen mag, dass er sie erfülle oder erfüllen werde, wohl

aber, dass er ihre Erfüllung wünsche. Durch diese Wunschform sind nun die Worte formell in Analogie zu den weiteren Bitten des Gebetes gesetzt. Aber diese formelle Analogie schliesst doch die sachliche Verschiedenheit nicht aus, dass der eigentliche Inhalt der Bitten, welche der Betende Gott vortragen will, erst nachher beginnt, während dieser erste Wunsch: »geheiligt werde dein Name!« unmittelbar mit zu der das Gebet einleitenden Anrede gehört.

Nachdem so in der Gebetsanrede mit ihrem Zusatz die Gottesanschauung der Jünger Jesu, welche wieder die Voraussetzung für ihre Heilsanschauung und ihr Vertrauen bildet, einen kurz zusammengefassten Ausdruck gefunden hat, folgt sofort die Bitte um dasjenige Heilsgut, welches das höchste Ziel des Trachtens der Jünger ausmachen soll und welches seinem Begriffe nach die Erlangung des vollsten Heiles einschliesst: »es komme dein Reich!« Gewiss bildet dieses Reich das letzte Ziel auch des Willens Gottes selbst. Aber darum ist es doch nicht richtig, diese Bitte den weiteren Bitten in dem Sinne gegenüberzustellen, als sei sie in besonderer Weise durch das Interesse für Gottes Sache bedingt, während der Beter erst in den folgenden Bitten an seine eigenen Bedürfnisse denke. Der Fromme richtet seine Bitte auf das Reich Gottes, weil er weiss, dass dieses Ziel des Willens Gottes für ihn selbst, den Bittenden, alles Heil umfasst. Andererseits weiss er aber auch, dass er mit seinen Bitten um das gehörige Brot, die Sündenvergebung und die Bewahrung vor Versuchung dem Willen Gottes entspricht, dessen Liebesabsicht sich auf die Verleihung aller dieser Güter an die Seinen richtet. Also das Interesse Gottes und das Interesse des betenden Frommen sind als zusammenfallend zu betrachten. Im Gebete aber erbittet der Fromme die Güter, die er mit Rücksicht auf den Willen Gottes erstrebt, nicht um Gottes, sondern um seiner selbst willen.

Die Bitte um das Kommen des Reiches Gottes ist nun aber auch ihrer Bedeutung nach den drei folgenden Bitten nicht koordiniert, sondern übergeordnet, wenn auch bei der ganz einfachen Formulierung des Gebetes diese sachliche Überordnung nicht besonders hervorgehoben ist. Durch ein zweimaliges »und« sind die drei folgenden Bitten in eine engere Verbindung unter

einander gesetzt. Sie richten sich auf die besonderen Heilserweisungen, welche der nach dem Reiche Gottes trachtende Fromme von Gott erwarten darf. Er soll um das zugehörige Brot für den heutigen Tag bitten, also nicht um zukünftiges irdisches Leben oder um reiche irdische Güter, als liege darin ein erstrebenswertes Glück für ihn, wohl aber um die Mittel zum Unterhalte des irdischen Lebens in der Gegenwart, wo Gott ihm dieses Leben geschenkt hat, und zwar um die »zugehörigen« irdischen Lebensmittel, wie ihr rechtes Mass nach Gottes Urteil durch den Zweck der gegenwärtigen Erhaltung des irdischen Lebens, aber letztlich auch durch die Beziehung auf das ewige Heilsleben im Reiche Gottes, dem das irdische Leben als Mittel untergeordnet ist, bestimmt wird¹⁾. Er soll

1) Mit dem Ausdrucke »zugehörig« suche ich das Wort *ἐπιούσιος* wiederzugeben, dessen allgemeiner Sinn im Zusammenhange kaum einem Zweifel unterliegen kann, während sich die etymologische Ableitung wohl nicht sicher entscheiden lässt. Die sprachlich mögliche Ableitung von *ἡ ἐπιούσα* scil. *ἡμέρα*, »für morgen bestimmt«, ergibt einen Sinn, der mehr interessant als befriedigend wäre, weil in Verbindung mit dem *σήμερον* (oder gar mit dem lucanischen *τὸ καθ' ἡμέραν*) nicht der einfachen, natürlichen Denkweise Jesu entsprechend. Die Ableitung von *ἐπί* und *οὔσια* mit der Deutung: »zum Dasein, Leben gehörig« halte ich für möglich, nachdem H. Cremer, bibl.-theol. Wörterbuch d. nt. Gräcität, 4S. 344 f., Belege dafür beigebracht hat, dass *οὔσια* in der That die Bedeutung »Dasein« haben kann. Aber am meisten Wahrscheinlichkeit scheint mir doch die von Leo Meyer in Kuhn's Zeitschr. für vergleichende Sprachforschung VII S. 401 ff. geltend gemachte Ableitung von *ἐπί* und dem Participialstamme *οντ* mit der Deutung: »zuseiend = zugehörig«, nach Analogie von *περιούσιος* = »überseiend d. i. überflüssig« zu haben (vgl. auch Kamphausen, das Gebet des Herrn, 1866, S. 97 ff.). Wenn L. Meyer selbst später (NGW. 1886, S. 245 ff.) diese Erklärung zurückgezogen hat, weil bei ihr der Begriff des Lebens oder Lebensbedürfnisses, auf den sich der relative Begriff »zugehörig« beziehe, unausgesprochen bleibe, so kann ich diesen Grund nicht als triftig anerkennen. Denn einerseits ist wegen der Verbindung des Begriffes »zugehörig« mit dem Begriffe »Brot« deutlich, dass der erstere seine nächste Beziehung auf den Lebensunterhalt hat, für den das Brot als Mittel in betracht kommt, ebenso wie es sich bei der Begriffsverbindung »überflüssiges Brot« von selbst versteht, dass der Begriff des Überflüssigen in Beziehung auf den Lebensunterhalt gedacht ist. Andererseits finde ich darin, dass diese Beziehung nicht ausdrück-

dann weiter in dem demütigen Bewusstsein, die Gemeinschaft mit Gott und das Heil Gottes nicht durch eigene Leistungen verdient zu haben, vielmehr durch immer neue Übertretungen des göttlichen Willens sich gegen Gott verschuldet zu haben, aber auch in dem Wunsche, dennoch in der heilbringenden Gemeinschaft mit Gott erhalten zu bleiben, Gott um Vergebung für seine Schulden bitten. Er soll aber auch mit Bezug auf die Zukunft von dem Wunsche und Vorsatze beseelt sein, den Willen Gottes in Treue und Gehorsam zu erfüllen; und dieser Wunsch und Vorsatz soll sich ihm, gemäss der Erkenntnis der eigenen Schwäche, im Gebete zu der Bitte gestalten, dass Gott ihn nicht in Versuchung führe, d. h. nicht in solche gefährvolle Lebenslagen oder vor solche schwierige Aufgaben stelle, denen er mit seiner schwachen Kraft nicht gewachsen wäre. Nicht in einer Bequemlichkeit, in welcher sich der Betende den rechten Kampf gegen die Versuchung und die ernste Anstrengung zum Guten ersparen möchte, sondern in der dem Betenden ziemenden Demut, in welcher er sich unfähig fühlt zur rechten siegreichen Durchführung der ihm obliegenden Kämpfe und Aufgaben, wenn ihm Gott nicht seinen Schutz und seine Hülfe leiht, liegt das Motiv dieser letzten Bitte.

Bei dieser Darlegung des Gedankenganges ist ein Glied des Gebetes noch unberücksichtigt geblieben, welches leicht

lich bezeichnet ist, gerade eine besondere beabsichtigte Feinheit des Gedankens und Ausdrucks. Denn es ist dadurch der Vorbehalt offen gelassen, der für alle Bitten der Jünger Jesu um irdische Güter gilt, dass das Trachten nach diesen Gütern sich dem Trachten nach dem Reiche Gottes unterordnet. Wenn das irdische Lebensbedürfnis auch den natürlichen und gewöhnlichen Massstab darstellt, nach dem sich das »zugehörige« Brot bemisst, so bildet es nach Jesu Urteil doch nicht den letzten und höchsten Massstab. Das irdische Brot soll dem irdischen Leben dienen, sofern dieses wiederum seine Zweckbeziehung auf die Erlangung des ewigen Heilslebens hat. So soll sich die Bitte der Jünger auf das Brot richten, das »zugehörig« im allgemeinen, d. h. nach der Einsicht Gottes das ihren Bedürfnissen entsprechende und ihrem Heile dienliche ist. Gewiss hat sich Jesus in diesem Sinne den Ausdruck לֶחֶם חֲמֵץ von Prv 30s angeeignet, der von griechisch redenden Christen dann in richtigem Sprachgefühl mit ἄστος ἐπιούσιος wiedergegeben ist.

als unwichtig und unnötig und deshalb in Anbetracht der prägnanten Kürze des übrigen Gebetsinhaltes als auffallend erscheinen kann, nämlich der Zusatz bei der Bitte um Vergebung der Schuld: »wie auch wir vergeben haben unseren Schuldigern«. Freilich soll durch den Hinweis auf die Analogie des eigenen Vergebens nicht das Mass für die von Gott erbetene Vergebung bezeichnet werden, sondern nur ein Motiv geltend gemacht werden, welches die Bittenden der erbetenen Huld nicht unwürdig erscheinen lässt. Aber man fragt doch, warum diese motivierende Analogie in dem Gebete hervorgehoben werden muss, zu dessen Tone es besser zu passen schiene, wenn der Betende ohne jene Rücksicht auf seine eigene Würdigkeit in Demut und Vertrauen nur die göttliche Gnade in Anspruch nähme. Ohne Zweifel hat der Absicht Jesu nichts ferner gelegen, als dem Betenden einen selbstgefälligen Seitenblick auf seine eigene Gerechtigkeit, welche sich gerade an der besonders schweren Pflicht der Vergebung des Unrechtes Anderer bewährt habe, empfehlen zu wollen. Das von Jesus zur Warnung aufgestellte Beispiel von dem Beten des selbstgerechten Pharisäers und des schuldbewussten, nur die göttliche Vergebung erbittenden Zöllners, von denen dieser letztere, und nicht der erstere, die Anerkennung Gottes davongetragen habe (Lc 18^{10—14}), bezeugt deutlich genug, wie sehr er die Geltendmachung selbstgerechter Gedanken beim Gebete missbilligte. Andererseits hat er auch das Verhältnis der von dem Menschen gegen andere Menschen zu erweisenden vergebenden Liebe zu der von Gott erfahrenen sündenvergebenden Gnade nicht als ein solches hinstellen wollen, bei welchem diese Gnade Gottes nur als durch die vergebende Liebe des Menschen bedingt, und nicht vielmehr in erster Linie als sie bedingend und zu ihr verpflichtend erschiene. Vielmehr erhellt seine Meinung über dieses Verhältnis und zugleich der Sinn, in welchem er unseren Zusatz bei der Bitte um Vergebung gemacht hat, aus seinem Gleichnisse von dem Knechte, dem die grosse Schuld von zehntausend Talenten seitens seines Herrn geschenkt war, der dann aber, weil er unbarmherzig seinem Mitknechte die kleine Schuld von hundert Denaren nicht erlassen wollte, nun auch von seinem Herrn der Strafe überantwortet wurde, — wovon Jesus die Schlussanwendung macht:

»also wird auch mein himmlischer Vater euch thun, wenn ihr nicht vergebet ein jeder seinem Bruder von Herzen« (Mt 18²³—35; vgl. Mc 11²⁵). In der unermesslich grossen Gnadenerweisung Gottes, welcher alle Jünger theilhaftig geworden sind, soll für sie das verpflichtende Motiv dazu liegen, dass sie wieder ihren Brüdern vergebende Liebe erweisen. Wenn sie diese durch die zuvorkommende Gnade Gottes begründete Pflicht aber nicht erfüllen, so machen sie sich dadurch der erfahrenen göttlichen Gnade unwürdig und wird Gott ihnen dieselbe nicht weiter zu Theil werden lassen. Was Jesus also seinen Jüngern durch unsern Zusatz einprägen will, ist dies, dass sie sich beim Gebete ihrer Pflicht zur vergebenden Liebe bewusst sein sollen, nicht um sich durch die Erfüllung dieser Pflicht die göttliche Gnade zu verdienen, wohl aber um nicht durch Versäumnis dieser Pflicht die Gnade Gottes zu verscherzen, auf die sie doch angewiesen sind und die sie gerade bei dem Gebete um Vergebung besonders in Anspruch nehmen. Wer das Heil Gottes erfahren und bewahren will, muss auch ernstlich den Willen Gottes zu erfüllen trachten. Wer im Widerspruch zu dem Willen Gottes Hass und Unversöhnlichkeit gegen seinen Bruder hegt, kann auch nicht die Liebe und die Vergebung Gottes erlangen. Darum muss der Betende, der seinen vertrauensvollen Wunsch auf das Gnadenheil Gottes richtet, sich schon innerlich freigemacht haben von allen gehässigen und unversöhnlichen Gedanken und Bestrebungen. Wenn er bis dahin vielleicht Hass und Feindschaft gegen den ihm Unrecht und Verletzung zufügenden Mitmenschen in sich getragen hat, so gehört diese bisherige Verletzung der Vergebungspflicht mit zu den Schulden gegen Gott, für welche er jetzt von Gott Verzeihung erbitten muss. Er kann für diese Schuld und für alles andere Unrecht des täglichen Lebens aber die Verzeihung nicht erlangen, ehe er jetzt nicht auch den letzten Rest des Hasses und der Feindschaft aus seinem Herzen getilgt hat¹⁾. Dieses mit dem rechten

1) Wenn das Perfectum ἀφίχαται Mt 6¹² in dieser Weise verstanden wird, so ist klar, dass es auf den gleichen Sinn hinauskommt wie das Präsens ἀφίχεται Lc 11⁴. Der Sinn des Perf. soll nicht sein, dass der Betende auf solche Akte vergebender Liebe zurückblickt, welche er in einem längeren oder kürzeren Zeitraume seines vergangenen

Gebete notwendig zu verbindende Pflichtbewusstsein soll sich nach Jesu Absicht in jenem Zusatz zu der Bitte um Sündenvergebung ausdrücken.

10. Vertrauen auf Gott und aus vertrauensvoller Gesinnung hervorgehendes Gebet sind nun aber auch die einzigen direkt Gott gegenüber zu erweisenden Arten des frommen Verhaltens, zu denen Jesus seine Jünger im allgemeinen auffordert und deren Notwendigkeit er betont. Er verwarf zwar keineswegs die äusseren zeremonialen und kultischen Frömmigkeitserweisungen überhaupt, setzte vielmehr voraus, dass seine Jünger sich ebenso an ihnen beteiligten, wie er selbst es that. Aber dieselben hatten doch für sein religiöses Bewusstsein eine sehr andere Bedeutung, wie für das der Juden, und sie waren deshalb bei ihm auch nicht ebenso Gegenstände der besonderen Belehrung und Ermahnung, wie bei den Juden. Seine Stellung zu dem ganzen Gebiete der sogenannten levitischen Reinigungen der Juden haben wir schon früher betrachtet (S. 344 ff.). Sein Grundsatz, dass Gott nur die Gesinnung des Menschen als massgebend für die Gerechtigkeit und Reinheit in betracht ziehe, musste ihn zu einer prinzipiellen Ablehnung des Wertes dieser Art von zeremonialen Leistungen führen. Er erkannte aber auch den asketischen Leistungen, welche die Pharisäer und Essener und ebenso der Täufer Johannes mit seinen Schülern als besondere Bewährungen ernster Frömmigkeit hochhielten und ausbildeten, nur einen beschränkten Wert und ein bedingtes Recht zu. Seine eigene Lebensweise und die seiner Jünger war keine asketische. Er konnte sich in dieser Beziehung dem Johannes gegenüberstellen: »Johannes kam weder essend noch trinkend — —, der Menschensohn kam essend und trinkend« (Mt 11^{18f.} Lc 7^{33f.}). Er untersagte freilich nicht das Fasten überhaupt. Aber er erkannte es als berechtigt nur da an, wo es für den Menschen in einer Zeit der Trauer die natürliche Äusserung des traurigen Innern ist. In diesem Sinne antwortete er auf die Frage der Johannesjünger und Pharisäer, warum seine Jünger sich nicht an den traditionellen Fasten-

Lebens geübt hat, sondern dass er jetzt beim Beten selbst allen, die ihm Unrecht gethan haben, so vollständig vergiebt, dass er dieses Vergeben wie eine abgeschlossene Handlung betrachten kann.

übungen beteiligten, mit dem Gleichnisworte von den Brautführern, die nicht fasten können, solange sie den Bräutigam bei sich haben, die aber allerdings fasten werden, wenn der Bräutigam von ihnen genommen sein wird (Mc 2¹⁸—20). In dieser Begründung spricht sich eine ganz andere Beurteilung des Werthes des Fastens aus, als welche für die fastenden Pharisäer und Johannesjünger galt. Diese schätzten das Fasten nicht nur als Äusserung der traurigen Gesinnung und forderten es nicht nur da als Gerechtigkeitsleistung, wo den Umständen nach Gott gegenüber die Betrübniß der Gesinnung zu bezeugen war; sondern sie hielten das Fasten an sich, als bloß äusserliche Enthaltung von weltlichen Genussmitteln, für eine wertvolle fromme Leistung, durch deren besonders häufige Übung man sich auch in besonderer Weise Gott gefällig mache. Aber solchen bloß äusserlichen Frömmigkeitsleistungen legte Jesus keinen Wert bei.

Sehr bemerkenswert ist ferner die Stellung Jesu zu den auf den Opferkult im jerusalemischen Tempel bezüglichen Vorschriften und Ordnungen. Der korrekte Vollzug dieses Tempelkults erschien dem orthodoxen Judentum als eine hochwichtige Voraussetzung des ungestörten Bestandes der Bundesgemeinschaft Gottes mit seinem Volke. Für jeden einzelnen Israeliten war es eine Frömmigkeitspflicht, sich teils direkt durch private Opferdarbringungen, teils indirekt durch Entrichtung der Tempelsteuer und der Zehnten an dem Tempelkult zu beteiligen. Jesus nun setzt einerseits im allgemeinen den Bestand dieses Kults als gültig voraus (Mt 5²³f.; vgl. auch 23¹⁹—22). Er polemisiert nicht gegen ihn, sondern fordert sogar in einem einzelnen Falle ausdrücklich auf zur Beobachtung der gesetzlichen Opfervorschrift (Mc 14¹)¹⁾. Andererseits ist der Tempel-

1) Die besondere Veranlassung dazu scheint in diesem Falle darin gelegen zu haben, dass der Aussätzige unter Übertretung der gesetzlichen Vorschriften zu Jesus ins Haus eingedrungen war (V. 43: »Jesus warf ihn hinaus«). Jesus musste es diesem Manne einschärfen, dass er auch als ein von ihm Reingesprochener (vgl. H. Holtzmann im Hand-Comm. z. d. St.) sich nicht über die im alttest. Gesetze vorgeschriebenen Ordnungen hinwegsetzen dürfe. Er sollte die gesetzlichen Reinigungsoffer darbringen nicht sowohl um Gottes willen, als

kult doch durchaus nicht Gegenstand seines religiösen Interesses, nicht etwas, worüber er lehrt und wozu er mahnt. Es ist namentlich bedeutsam, dass der Gedanke an die im Opferkult gegebenen Sühnmittel für das Bewusstsein Jesu keine Rolle spielt, wo es sich um die Sündenvergebung Gottes handelt. Auf das Bedingtsein oder Mitbedingtsein der Vergebung durch die Darbringung von gesetzlichen Sünd- und Schuldopfern nimmt er nirgends Bezug. Er kennt als Bedingung der Sündenvergebung nur das vertrauensvolle Gebet um Vergebung, das aber begleitet sein muss von den aus ernstlicher Reue geborenem Vorsatze, fortan die Sünde zu meiden (Mc 25. Lc 7 47f. 11 4. 15¹¹—32. 18^{13f}. Mt 18²³—35). In welchem Sinne Jesus dem Tempelkult eine Geltung zugestehen konnte, zeigen seine Worte nach der Tempelreinigung, wo er nach Mc 11¹⁷ eine Belehrung gab im Anschluss an das Schriftwort: »mein Haus soll ein Bethaus heissen für alle Völker«. Aus der Fülle der alttestamentlichen Aussagen und Vorschriften über das Stiftszelt und den Tempel greift er mit sicherem Blicke diesen einen, auf der Höhe der prophetischen Auffassung stehenden Ausspruch Jes 56⁷ heraus und stellt ihn als den für die Beurteilung des Tempelkults massgebenden hin. Das, worauf es ankommt im Tempel, ist das Gebet. Diese Anschauung vom Tempel ist eine sehr andere, als welche für die ganze Aufstellung und Ausführung der Opferkultgesetze im Pentateuch und in der späteren jüdischen Schriftgelehrsamkeit massgebend war. Wohl war es für die Juden kein ungewöhnlicher Gedanke, Gebete und Opfer in Analogie zu einander zu stellen. Aber es ist doch ein grosser Unterschied, ob man der jüdischen Anschauungsweise zufolge das Opfer als den übergeordneten Begriff betrachtet und die Gebete, die »Opfer der Lippen«, als Surrogate für die eigentlichen Opfer gelten lässt, wo wegen der gesetzlichen Konzentrierung des Opferkultus auf den Tempel in Jerusalem die Darbringung der eigentlichen Opfergaben nicht möglich ist, — oder ob man so, wie Jesus es im Anschluss an das Prophetenwort thut, das Gebet als den übergeordneten Begriff hinstellt und

vielmehr um der anderen Menschen willen, um ihnen in der vom Gesetze vorgeschriebenen Weise zu bezeugen, wie es mit seinem Aussatze bezw. seiner Heilung stand (V. 44: »zum Zeugnisse für sie«).

den ganzen Opferkult seiner Idee und Bestimmung nach als eine Äusserung und Form des Gebetes betrachtet. Diese letztere Betrachtungsweise ist die geistige, der Anschauung von dem rein geistigen Wesen Gottes entsprechende. Ihre Folge aber ist, dass dem äusseren Opferkult nur ein relativer Wert für die Verehrung Gottes beigelegt wird, weil und soweit er eben Ausdruck, Form und Mittel einer rechten Gebetsverehrung ist. Die innere Freiheit Jesu dem Tempelkult gegenüber findet einen schönen Ausdruck in den von Mt. überlieferten Worten an Petrus, als von diesem die Tempelsteuer begehrt wurde. Jesus fragt: »von wem nehmen die Könige auf Erden Abgaben und Zins? von ihren Söhnen oder von den Fremden?« und zieht dann aus der Antwort des Petrus: »von den Fremden« den Schluss: »also sind die Söhne frei« (Mt 17^{25f.}). Innerlich weiss er sich selbst, ebenso aber auch seine Jünger, nicht verpflichtet zur Unterstützung des Tempelkults. Denn derselbe entspricht in seiner Art der Stellung und dem Bewusstsein von Knechten Gott gegenüber, nicht der Stellung und dem Bewusstsein von Söhnen des himmlischen Vaters. Wenn er gleichwohl die Tempelsteuer entrichtet, so thut er es nur »um ihnen kein Ärgernis zu geben« (V. 27), d. h. um denen, die den inneren Grund seiner Verweigerung dieser Steuer nicht verstehen und würdigen würden, keinen Anlass zu geben, sein Verhalten als ein unfrommes zu verlästern.

Jesus traf mit seiner innerlichen Indifferenz gegen den Opferkult zusammen mit anderen Richtungen des damaligen Judentums. Sowohl die streng ritualistischen Essener, als auch die philosophisch aufgeklärten Alexandriner verwarfen den Opferkult. Sofern das Motiv dieser Verwerfung in der Erkenntnis lag, dass die äusseren blutigen Opfer dem geistigen Wesen Gottes nicht adäquat seien, muss man die Verwandtschaft dieser essenischen und philonischen Anschauung mit derjenigen Jesu natürlich anerkennen. Aber nicht nur hat Jesus seine Anschauung nicht unter dem Einflusse jener anderen Richtungen ausgebildet. Sondern namentlich ist auch wichtig, dass seine geistige Gottesanschauung doch einen anderen Charakter trug, als die jener jüdischen Richtungen, und dass sich deshalb auch die Konsequenzen aus der Gottesanschauung hier und dort

nicht einfach deckten. Bei den Essenern wie bei Philo überwog der Gedanke an die Transcendenz und Immaterialität Gottes. Deshalb ersetzten sie den Opferkult durch gesteigerte Reinigungsgebräuche und asketische Leistungen. Bei Jesus überwog der Gedanke an die ethische Liebe des himmlischen Vaters. Deshalb betonte er, dass Gott an Barmherzigkeit Gefallen finde und nicht am Opfer (Mt 12⁷), während er die levitischen Reinigungen und die Fastenübungen um nichts höher schätzte als die äusseren Opfer.

Eine analoge innere Freiheit, wie dem Tempelkult gegenüber, bewährte und forderte Jesus der Sabbatordnung gegenüber. Die Einhaltung absoluter Sabbatsruhe galt den Juden seiner Zeit als eine Frömmigkeitspflicht ersten Ranges. Jesus dagegen ist überzeugt von der bloß bedingten Geltung der auf die Sabbatsruhe bezüglichen Gesetzesforderungen. Gemäss dieser Überzeugung nimmt er seine Jünger in Schutz, als sie wegen des Ährenausraufens am Sabbat von den Pharisäern des unerlaubten Verhaltens beschuldigt wurden (Mc 2^{23—28}). Er erinnert zuerst daran, dass doch auch David, als er sich in Not befand, mit seiner Begleitung die sonst nur den Priestern zustehenden Schaubrote im Gotteshause gegessen habe. Denn schon dieses Verfahren des David, des anerkannten Zeugen alttestamentlicher Frömmigkeit, lässt erkennen, dass die Kultusordnung nicht eine absolut unüberschreitbare Schranke für den Frommen darstellt (V. 25 f.; vgl. Mt 12⁵, wo die gesetzmässige Thätigkeit der Priester am Sabbat als Beweis dafür geltend gemacht wird, dass die Pflicht der Arbeitsenthaltung am Sabbat keine absolute sei). Er fügt dann aber einen Grundsatz hinzu, welcher positiv den Sinn und Zweck der Anordnung des Sabbats feststellt und damit zugleich die Grenze der Pflicht zur Beobachtung dieser Ordnung vorzeichnet: »der Sabbat ist um des Menschen willen gemacht und nicht der Mensch um des Sabbats willen« (V. 27). D. h. die göttliche Ordnung, dass der siebente Tag der geweihte Tag der Ruhe sei, hat nicht deshalb Bestand und Wert, weil etwa dieser Tag an sich einen Vorzug hätte vor anderen Tagen und weil die Enthaltung von der Arbeit an ihm etwas an sich Gottgefälliges wäre, so dass deshalb die Menschen sich unter allen Umständen in den Dienst

der Aufrechterhaltung dieser Sabbatsordnung stellen müssten. Sondern der Sabbat ist von Gott verordnet zum Dienste des Menschen, als ein Mittel für die Zwecke des Menschen, natürlich nicht für seine selbstsüchtigen, schlechten, gottfeindlichen Zwecke, sondern für solche Zwecke, die dem Willen Gottes und deshalb auch dem wahren Heile des Menschen entsprechen. Wir dürfen im Sinne Jesu, der in den vorangehenden Worten die speziell den Sabbat betreffende Frage nach Analogie des auf eine andere kultische Ordnung bezüglichen Falles des David beurteilt, diese seine positive Aussage über die Bestimmung und Geltung des Sabbats zu einem Urteile über die Bestimmung und Geltung der äusseren kultischen Ordnungen im allgemeinen erweitern. Sie alle sind nicht um ihrer selbst willen da, als verlangte Gott unbedingt gerade diese bestimmten Formen der Verehrung. Sondern sie alle sind um des Menschen willen da, um ihm Formen, Mittel und Hülfen zu sein für das, was seine eigentliche Aufgabe bildet und was zu seinem Heile gereicht, d. h. für die Verehrung Gottes in Erfüllung seines Willens.

Aus dieser Beurteilung ergab sich Jesu das Bewusstsein eines freien Verfügungsrechtes über die kultischen Ordnungen. »Also Herr ist des Menschen Sohn auch über den Sabbat« (Mc 2²⁸). Er weiss sich, und ebenso seine Jünger, berechtigt dazu, im einzelnen Falle selbständig zu prüfen, ob die äussere Kultusordnung dem Menschen dienlich ist oder nicht, ob demnach ihre Beobachtung notwendig oder verwerflich ist. Von diesem seinem Herrenrechte machte er auch praktischen Gebrauch. Er unterbrach die Sabbatsruhe zu Gunsten werththätiger barmherziger Liebe trotz des Anstosses, den er damit den Pharisäern und Schriftgelehrten bereitete. Er begegnete dem Vorwurfe der Pharisäer, dass er die Sabbatspflicht verletze, mit dem Hinweis auf die heuchlerische Art dieses ihres Sabbateifers, da sie, welche die den Mitmenschen am Sabbat gebrachte Hülfe mit Entrüstung als unförmig verwarfen, sich doch nicht scheuten, eine gleiche Hülfe am Sabbat ihrem Vieh zu bringen, wo es sich um die Wahrnehmung ihres eigenen Interesses handelte (Lc 13^{10—17}. 14^{1—6}). Er gab der ganzen Frage danach, was am Sabbat zu thun erlaubt sei, dadurch eine neue Wendung, dass er sie so formulierte: »ist es erlaubt,

am Sabbat Gutes zu thun oder Böses zu thun, Leben zu retten oder zu töten?« (Mc 34). Die rechte Antwort auf die so formulierte Frage konnte nur ein verhärtetes Gewissen schuldig bleiben. Für die jüdisch-pharisäische Anschauungsweise lautete die Frage ganz anders, nämlich: ist es erlaubt am Sabbat eine Arbeit von bestimmter äusserer Grösse zu thun und wie gross darf vielleicht noch ein erlaubtes Handeln am Sabbat sein? Aber auf diese Fragestellung liess sich Jesus nicht ein. Nicht die äussere Grösse, sondern nur die sittliche Art des Handelns bestimmt nach seiner Anschauung den Wert oder Unwert des Handelns, seine Zulässigkeit oder sein Verbotensein auch am Sabbat. Das gute, dem Willen Gottes entsprechende, dem Wohle der anderen Menschen dienende Verhalten ist immer, auch am Sabbat, zu üben, und die Unterlassung dieses pflichtmässigen Guthandelns am Sabbat ist ein unerlaubtes Bösehandeln.

11. Unsere bisher aus Mc. und den Matthäuslogia gewonnene Erkenntnis, wie nach der Anschauung Jesu das direkt auf Gott bezügliche Frömmigkeitsverhalten des Menschen gestaltet sein muss, wird nicht verändert, wenn wir die in den johanneischen Reden Jesu enthaltenen Lehren und Ermahnungen in betracht ziehen. Weil in diesen Reden die gleiche Gottesanschauung waltet, wie in den synoptischen, ist auch die Art des frommen Verhaltens Gott gegenüber, welche zu der Art Gottes selbst passen muss, hier und dort übereinstimmend vorgestellt. Es sei zuerst daran erinnert, wie die johanneischen Abschiedsreden Jesu durchzogen sind von Aufforderungen zum Vertrauen auf Gott und zum Gebete. Im Hinblick auf die bevorstehende Katastrophe, welche die Jünger noch nicht ahnen, welche Jesus selbst aber deutlich voraussieht, und im Hinblick auf die dann folgende Zeit des Alleinseins der Jünger und auf den Hass und die Verfolgungen der Welt, welche sie dann ebenso erfahren werden, wie jetzt ihr Meister, ermahnt sie Jesus, sich nicht erschrecken zu lassen und nicht feige zu werden, sondern auf Gott zu vertrauen (14. 27. 16³³). Zwar haben sie

nicht zu erwarten, dass Gott ihnen irdisches Heil und irdische Errettung verschaffen wird. Wohl aber können sie gewiss sein, dass er für sie himmlische Wohnstätten bereit hat (14^{2f.}) und ihnen seinen Geist als Anwalt zur Belehrung und Unterstützung bei ihrem Kampfe mit der Welt senden wird (14^{16f. 26. 16⁷—14}). Ebenso ermahnt Jesus sie zum Bitten in seinem Namen, d. h. zu solchem Bitten, welches sie mit Berufung auf ihn, als seine Jünger, also auch mit Richtung auf das von ihm verkündigte Heil, vollziehen, und verheisst ihnen für alle solche Gebete Erhörung, »auf dass ihre Freude vollkommen werde« (14^{13f. 15^{16. 16^{23f.}}}). Freilich fordert er hier neben dem Vertrauen auf Gott auch zu einem Vertrauen auf ihn selbst (14^{1.12}) und zu einem Richten der Bitten an ihn selbst (14^{13f.}) auf: das entspricht der von Jesus in diesen johanneischen Reden durchweg für sich in Anspruch genommenen heilsvermittelnden messianischen Bedeutung, welche wir erst später zum besonderen Gegenstande unserer Betrachtung machen können. Dass diese messianische Vermittlung aber jedenfalls nicht in einem solchen Sinne gemeint ist, welcher eine Einschränkung des unmittelbar auf Gott zu richtenden Vertrauens bedeutet, erhellt aus den Worten 16^{26f.}: »an jenem Tage werdet ihr in meinem Namen bitten, und ich sage euch nicht, dass ich den Vater bitten werde euretwegen: denn der Vater selbst liebt euch«. Der Gewissheit der Liebe Gottes entspricht ein unmittelbar auf Gott zu richtendes Vertrauen.

Einen schönen Ausdruck dieses Gottvertrauens in spezieller Anwendung auf die irdische Berufsthätigkeit und auf die Gefahren, die dem Menschen bei seiner Berufsarbeit drohen, enthält dann das Parabelwort, mit dem nach der johanneischen Quelle Jesus seinen Jüngern antwortete, als er auf die Meldung von der Krankheit des Lazarus nach Judäa reisen wollte und seine Jünger ihn davon zurückzuhalten suchten, weil ihn die Judäer eben hätten steinigen wollen: »sind nicht zwölf Stunden des Tages? Wenn einer am Tage wandelt, stösst er nicht an, weil er das Licht dieser Welt sieht; wenn einer aber in der Nacht wandelt, stösst er an, weil das Licht nicht bei ihm ist« (11^{9f.})¹⁾. Der Sinn dieses Gleichnisspruches ist, dass wer sich

1) Darüber, dass das Gespräch 11⁷—10 u. 16 mit zu den Bestand-

innerhalb seiner von Gott gegebenen Berufsaufgabe bewegt, beim Vollzuge derselben bis zu der Erfüllung ihres von Gott gesetzten Masses keinen Schaden erleiden kann, weil er unter der schützenden Leitung Gottes steht, während derjenige, welcher sich ausserhalb der von Gott gewiesenen Wirksamkeit bewegt, Schaden erleiden muss, weil ihm Gottes Schutz nicht beisteht¹⁾. Dieses Urteil des Gottvertrauens will Jesus in dem vorliegenden Falle mit Bezug auf sich selbst angewandt wissen. Aber das

teilen der Lazarusgeschichte gehört, die der Evangelist seiner Quelle entnommen haben muss, vgl. mein: *Johannesevangelium* S. 146 f.

1) Wenn man diesen Gleichnisspruch allegorisierend so deutet, dass man die Tageszeit der Berufszeit gleichsetzt, kommt man zu keinem befriedigenden Sinne. Denn gewiss hat Jesus nicht ohne weitere Bedingung den Grundsatz aufstellen wollen, dass der Mensch, solange seine Berufszeit währe, nicht anstossen, d. h. keinen Schaden und Untergang erleiden könne. Nur wenn der Mensch sich während seiner Berufszeit auch wirklich in seiner Berufsaufgabe bewegt, kann er auf das Gesichertsein vor solchem Anstossen vertrauen. Vollends aber würde es kein sinnvoller Gedanke sein, dass der Mensch bei einem Wandeln ausserhalb seiner Berufszeit, d. h. nach dem irdischen Leben, welches doch als Ganzes die Zeit des irdischen Berufes ausmacht, anstossen werde. Der Gleichnisspruch ist vielmehr auf die Berufsaufgabe in dem oben angegebenen Sinne anzuwenden. Freilich ergibt sich bei dieser Anwendung zwischen den in der Parabel erzählten Verhältnissen und denjenigen, auf welche die Anwendung gelten soll, die Unähnlichkeit, dass das nicht zur Berufsaufgabe gehörige Verhalten nicht ebenso erst nach vollendeter Berufsaufgabe eintreten kann, wie das Wandeln bei Nacht erst nach vollendeter Tageszeit; sondern das dem Wandeln bei Nacht zu vergleichende Verhalten, bei welchem man anstösst, ist ein solches Verhalten, welches man während der gegebenen Berufszeit, aber unter Vernachlässigung seiner Berufsaufgabe übt. Diese Unähnlichkeit kann aber dann, wenn man weiss, dass es bei allen Parabeln Jesu nicht auf allegorisierende Ausdeutung, sondern auf ein einziges *tertium comparationis* ankommt, durchaus keine Schwierigkeit machen. Auch ist die nachdrückliche Anfangsfrage Jesu: »sind nicht zwölf Stunden des Tages?« bei unserer Erklärung nicht bedeutungslos. Jesus will hervorheben, dass wie die Tageszeit ihr bestimmtes Mass hat, während dessen man sicher auf das Licht und auf das Nichtanstossen rechnen kann, so auch die Berufsaufgabe des Menschen ihr bestimmtes von Gott gegebenes Mass hat, welches man unter dem göttlichen Schutze erfüllen zu können sicher vertrauen darf.

Urteil selbst ist doch ein allgemeines, nicht nur für ihn, sondern für alle Menschen gültiges. Es giebt eine wertvolle Ergänzung und Erklärung für die sonst von Jesus so allgemein ausgesprochenen Anforderungen zum Vertrauen auf den Empfang aller erbetenen Güter. Denn es bezeichnet diese immer von Jesus vorausgesetzte Bedingung, dass der Mensch »am Tage wandle« und dass »das Licht bei ihm sei«, d. h. dass er sich mit seinem Wollen und Thun auf dem von Gott gewiesenen Gebiete bewege und sich durch den ihm kundgegebenen göttlichen Willen erleuchten lasse.

Auch über das kultische Frömmigkeitsverhalten finden wir in den johanneischen Reden Jesu solche Aussprüche, welche zu seinen bei den Synoptikern überlieferten Äusserungen in einem unmittelbar bestätigenden und ergänzenden Verhältnisse stehen. Zuerst kommt der Ausspruch an die Samariterin in Betracht, welche sein Urteil darüber hören wollte, ob Jerusalem oder der Garizim die rechte Stätte der Anbetung Gottes sei: »glaube mir, Weib, es kommt die Stunde, wo ihr weder auf diesem Berge noch zu Jerusalem den Vater anbeten werdet. — — Es kommt die Stunde und sie ist jetzt, wo die wahrhaften Anbeter den Vater in Geist und Wahrhaftigkeit anbeten werden; denn der Vater verlangt solche Anbeter. Gott ist Geist und die Anbetenden müssen in Geist und Wahrhaftigkeit anbeten« (4²¹ und 23f.). Aus der geistigen Art Gottes und der Geistigkeit, welche demgemäss das echte Wesen der anbetenden Verehrung Gottes ausmachen muss, folgert Jesus, dass die rechte Verehrung Gottes nicht an einen bestimmten Ort allein oder vorzugsweise gebunden sei. Er spricht die Gewissheit aus, dass in der neuen Periode, die jetzt mit seinem Wirken bereits angebrochen ist, die vollkommene Gotteserkenntnis auch zu einer Aufhebung der beschränkenden Formen der Gottesverehrung führen wird, welchen die jüdische Vorstellung eine absolute und unvergängliche Geltung beilegte. Dies ist ein grossartiger Ausdruck derselben klaren Erkenntnis, dass die äusseren kultischen Ordnungen nicht an sich selbst Wert haben und dass er, Jesus, ihnen gegenüber Freiheit und Herrschergewalt habe, welche uns aus jenen synoptischen Äusserungen, dass der Tempel zum Bethause bestimmt sei und dass der Menschensohn Herr sei auch über den Sabbat, entgegengeklungen ist. Und wie Jesus nach den synoptischen

Berichten sein Freiheitsbewusstsein den äusseren kultischen Ordnungen gegenüber praktisch darin bethätigte, dass er die von den Pharisäern für unantastbar gehaltene Sabbatsruhe zu Gunsten der Erweisung werththätiger Liebe unterbrach, so ist uns auch in der johanneischen Quelle eine gleiche Bethätigung dieser Freiheit Jesu überliefert und zwar mit solchen speziellen Rechtfertigungsworten, welche mit den leitenden Gedanken der synoptischen Rechtfertigungen Jesu für seine Sabbatsheilungen zusammentreffen (5¹—17. 7¹⁵—24)¹⁾. Jesus erklärt, dass wie sein Vater trotz der Sabbatsruhe, in welche er nach Vollendung der Schöpfung eingetreten sei, doch bis in die Gegenwart thätig sei, so auch er, der Sohn, sich thätig erweise (5¹⁷). Die Gottesanschauung ist bei Jesus massgebend für seine Anschauung von dem rechten frommen Verhalten, sie enthält für ihn das entscheidende Prinzip, aus welchem er das gültige Gottesgesetz herleitet und nach welchem er die überlieferte Gesetzmässigkeit kritisiert. Aus seiner Gewissheit, dass Gott nicht in möglichster Abgezogenheit von der Welt, sondern vielmehr in lebendiger, stetiger Liebeswirksamkeit auf die Welt vorzustellen sei, folgert er demgemäss, dass ein Thun und Wirken auch am Sabbat das dem Willen Gottes entsprechende Verhalten des Menschen, der sich als Sohn Gottes fühlt, sein müsse. Die jüdische Vorstellung, dass die Arbeit als solche, die praktische Bethätigung in der Welt, am Sabbat etwas Profanierendes für den Menschen sei, fand in seiner Gottesanschauung keine Begründung. Für ihn kam nur in betracht, ob die Thätigkeit am Sabbat, die wegen ihrer allgemeinen Eigenschaft als Thätigkeit nichts verbotenes sein konnte, auch ihrer besonderen Art nach eine richtige, zu dem Wirken und dem Willen Gottes stimmende war. Wie er durch seine Frage Mc 34 auf das Urtheil hinleitete, dass Gutes zu erweisen und Leben zu retten auch am Sabbat eine erlaubte und pflichtmässige Thätigkeit sein müsse, ebenso hat er hier in dem johanneischen Redestücke die zum Wohle

1) Über den ursprünglichen Zusammenhang des Redestückes Joh 7¹⁵—24 mit K. 5 und über die ursprüngliche Gestalt, welche die Erzählung von der Sabbatsheilung 5¹—16 gehabt haben muss, um die rechte Voraussetzung zu den Worten Jesu 5¹⁷ und 7²¹ff. zu bilden, vgl. oben S. 37.

des anderen Menschen dienende Liebesart seines Thuns als Grund für die Berechtigung dieses Thuns am Sabbat geltend gemacht. Wenn doch auch das mosaische Gesetz die Vornahme der Beschneidung am Sabbat gestattet und dadurch anzeigt, dass die Forderung der Sabbatsruhe keine absolute und in allen Fällen gültige ist, sondern da eine Ausnahme erleiden kann, wo es sich um ein Thun handelt, welches einem andern Menschen zu Gute kommen soll: wie sollte nicht einer gerechten, nicht das Äussere der Sache, sondern ihre wahre Bedeutung in betracht ziehenden Beurteilung sein Liebeshandeln am Sabbat als berechtigt und pflichtmässig erscheinen, wo er nicht einem einzelnen Gliede eines Menschen Reinigung gebracht hat (wie es in der Beschneidung geschieht), sondern einen ganzen Menschen gesund gemacht hat (7^{22—24})?

Endlich ist auf den Ausspruch zu verweisen, mit dem Jesus nach der johanneischen Quelle bei der Tempelreinigung die Frage der Juden nach einem Beglaubigungszeichen für das Recht zu solchem Thun beantwortet hat: »brechet diesen Tempel ab und in drei Tagen werde ich ihn aufrichten« (2¹⁹). Hier spricht sich das stolze Bewusstsein des Reformators aus, welcher einerseits sieht, wie der durch den Tempel in Jerusalem repräsentierte Bestand des gesetzlichen Kultus durch die Hierarchen selbst, die das Haus Gottes zum Kaufhause erniedrigt haben (V. 16), seiner Auflösung zugeführt wird, welcher andererseits aber auch in sich selbst die Kraft fühlt, schöpferisch in kürzester Frist eine neue Form der Gottesverehrung herzustellen ¹⁾.

12. Hier sei zum Abschlusse dieses Abschnittes nur noch ein kurzer Ausblick darauf gethan, wie sich in der apostolischen

1) Darüber, dass dies der richtige Sinn des Ausspruches ist, während die Deutung des bearbeitenden Evangelisten in V. 21 weder der Situation noch dem Wortlaute entspricht, vgl. mein: Johannes-evangelium S. 62f. — Inwiefern Jesus in diesem Ausspruche den neuen Tempel, den er aufrichten zu können behauptet, doch nicht als einen einfach anderen, sondern als eine Erneuerung eben dieses Tempels, den die Juden zerstören mögen, bezeichnet, vgl. oben S. 199.

Gemeinde die Nachwirkung dieser von den evangelischen Quellen so einstimmig bezeugten grossartigen Lehre Jesu von der rechten Art der Gottesverehrung gezeigt hat. Der erste, aus dem Schosse der Urgemeinde hervorgegangene Blutzuge des Christentums, Stephanus, hat unter der Anklage gestanden, er habe gesagt: »dieser Jesus von Nazareth wird diese Stätte (die Tempelstätte) zerstören und die Sitten ändern, welche uns Mose gegeben hat« (Act 6 14). Und er hat selbst in der Rede Act 7 diesen ihm zum Vorwurf gemachten Gedanken durch den geschichtlichen Nachweis zu rechtfertigen gesucht, dass in der That die Stätte des Tempels in Jerusalem nicht an sich und nicht immer die Stätte der Gegenwart und Heilsoffenbarung Gottes gewesen sei¹⁾. In diesem Auftreten des Stephanus zeigt sich eine bedeutsame Spur davon, wie machtvoll die innere Freiheit Jesu dem jüdischen Kultus gegenüber auf die Urgemeinde in Jerusalem nachgewirkt hat. Auch wo sich seine Jünger im allgemeinen noch in den Ordnungen und Schranken des jüdischen Kultus bewegten, ebenso wie ja Jesus selbst es gethan hatte, konnte bei ihnen doch mit grösserer oder geringerer Deutlichkeit das Bewusstsein durchbrechen, welches in einzelnen Aussprüchen Jesu seine bestimmte Anknüpfung und in der von ihm gelehrteten Gottesanschauung seine zureichenden Motive fand, dass diese kultischen Ordnungen und Schranken keine absolut und für immer gültigen seien. Wenn Paulus nachmals unter den Heiden als der Apostel des gläubigen Vertrauens auftrat, eines Vertrauens, welches sich zunächst auf die sündenvergebende Gnade Gottes, dann aber auch auf die heilvolle Leitung des ganzen Lebens durch Gott und auf den Empfang aller göttlichen Gnadengüter bezieht, und wenn er die Geltung dieses Vertrauens vor Gott ganz unabhängig machte von dem Zusammenhange mit zeremonieller, kultischer Gesetzmässigkeit, so hat er hiermit nicht etwa seinerseits neue Gedanken dem Evangelium Jesu hinzugefügt, sondern vielmehr nur die Gedanken aufgenommen und zur Durchführung gebracht, welche Jesus mit bewundernswerter Klarheit als die richtigen erkannt und als die zur zukünftigen praktischen Durchführung bestimmten vorausgesehen hatte.

1) Vgl. über diesen Sinn der Stephanusrede meinen Kommentar zur Apostelgeschichte (Meyer's Komm. III)^a, 1899, zu 72.

C. Die Erweisung der Gerechtigkeit den Menschen gegenüber.

13. In seiner Antwort auf die Frage nach dem ersten aller Gebote hat Jesus mit dem Gebote der Liebe zu Gott aus ganzem Innern das zweite Gebot verknüpft: »du sollst deinen Nächsten lieben wie dich selbst« (Mc 12³¹)¹⁾. Das Neue und Bedeutsame dieser Antwort lag in der über die gestellte Frage hinausgehenden Anfügung dieses zweiten Gebotes, welches doch weder im mosaischen Gesetzbuche unmittelbar neben jenem Gebote der Liebe zu Gott stand, noch auch nach dem Bewusstsein der Juden auf einer gleich hohen Stufe mit diesem stand.

1) Die Erkenntnis, dass in dieser Antwort Jesu ein neues und bedeutsames Moment liegt, wird dadurch verdunkelt, dass Lc. in 10²⁷ nicht Jesum, sondern den Schriftgelehrten das Doppelgebot der Liebe aussprechen lässt. Hierauf gestützt erklärt J. Weiss² S. 137: »dass gerade hier [d. i. in der Forderung der Liebe zu Gott und dem Nächsten] die Originalität Jesu nicht so sehr gross erscheint«. Jesus habe sich an diesem Punkte »der vorhandenen besseren Tradition« der ernsteren rabbinischen Kreise angeschlossen. — Meines Erachtens hat man gerade darin ein deutliches Anzeichen des sekundären Charakters der Stelle Lc 10²⁶—28 zu erblicken, dass Lc. dem Schriftgelehrten jene Verbindung der beiden Gebote in den Mund legt, die nach Mc 12²⁹—31 die eigenste That Jesu war. Von einer solchen »besseren« Richtung in dem damaligen rabbinischen Judentum, welche in der religiösen Wertschätzung der Nächstenliebe und in der Betonung der unlöslichen Verbindung derselben mit der Liebe zu Gott Jesu vorangegangen wäre, wissen wir sonst nichts. Vielmehr ist es für die uns bekannte jüdische Schriftgelehrsamkeit jener Zeit gerade charakteristisch, dass sie die Höhe der ethisch-religiösen Anschauung Jesu, die sich in seiner starken Hervorhebung der Pflicht der Nächstenliebe ausdrückt, nicht erreicht hatte. Lc. giebt in 10^{25ff.} eine Kombination des Stückes Mc 12^{28ff.} mit einem Logiastücke, das die Antwort Jesu auf die versucherische Frage eines Gesetzeslehrers: *τίς ἐστίν μου πλησίον;* (V. 25a. 29b) mitteilte. Lc. setzte — mit Recht — voraus, dass diese Frage durch das alttestamentliche Gebot der Liebe zum Nächsten Lev 19¹⁸ veranlasst gewesen sei; und er kombinierte deshalb — mit Unrecht — dieses Logiastück mit dem Stücke Mc 12^{28ff.}, in dem ebenfalls jenes Gebot der Nächstenliebe eine Rolle spielt (vgl. die analogen Kombinationen des Lc. oben S. 30). Bei dieser Kombination aber hat er in sehr ungeschickter Weise dem Schriftgelehrten die Zusammenstellung des Doppelgebotes der Liebe zugeschrieben, die doch gerade das wichtige originale Moment in der Antwort Jesu Mc 12^{29ff.} war.

Jesus wollte seinerseits aber die enge und notwendige Zusammengehörigkeit der beiden Gebote nachdrücklich hervorheben und die Vorstellung von einer bloß untergeordneten Bedeutung der auf das Verhalten gegen die Mitmenschen bezüglichen Gebote Gottes möglichst bestimmt ausschliessen. Gewiss wollte er diese beiden Gebote der Liebe zu Gott und der Liebe zum Nächsten nicht in dem Sinne als die ersten aller Gebote bezeichnen, als ständen sie an der Spitze einer Reihe, deren weitere Glieder sich an diese Anfangsglieder mit selbständiger Bedeutung, nur mit geringerem Werte, anschliessen. Sondern er sah in diesen beiden Geboten eine Zusammenfassung des ganzen Gottesgesetzes, so dass sie also deshalb die ersten aller sind, weil sie die umfassendsten sind, welche den wesentlichen Kern aller übrigen bezeichnen und zu welchen sich alle übrigen als Ausführungen verhalten. So liegt in dieser Antwort Jesu indirekt eine charakteristische Korrektur der Fragstellung. Denn die Frage war hervorgegangen aus dem Interesse der Schriftgelehrsamkeit, unter der grossen Summe von Geboten das oberste zu wissen, dessen Befolgung der Beobachtung der geringeren anderen vorangehen müsse. Jesus aber antwortet mit dem Hinweise auf ein solches Doppelgebot, welches in seiner Allgemeinheit eine Deutung des ganzen Gesetzes giebt, und er fordert, dass dieses Ganze des Gesetzes erfüllt werde.

Wir müssen den Nachdruck, mit dem Jesus das Gebot der Liebe zum Nächsten als wesentlichen und nicht zurücksetzbaren Bestandteil des Gottesgesetzes hervorhebt, würdigen im Gegensatze gegen die im pharisäischen Judentume vorwaltende Tendenz, die kultischen und zeremonialen Leistungen vor den sittlichen Pflichtleistungen gegen die Mitmenschen voranzustellen. Der äusserlichen Betrachtungsweise erschienen diese letzteren Leistungen, wenn sie auch auf Gottes Befehl beruhten, doch eben nur als ein Dienst gegen Menschen, während jene kultischen und zeremonialen Leistungen unmittelbar den Gottesdienst ausmachten und als solche den Vorrang haben müssten. Diese Beurteilung rügt Jesus wiederholt an den Pharisäern und Schriftgelehrten. Er wirft ihnen vor, dass sie, unter Hintansetzung des Gottesgebotes hinter ihre selbsterdachte Überlieferung, den höheren Wert der kultischen Leistung vor der

Erfüllung der Kindespflicht gegen die Eltern behaupteten, indem sie lehrten, es sei besser die den Eltern gebührende Unterstützung zum Opfer zu bestimmen, als sie zur thätlichen Erweisung der kindlichen Ehrfurcht gegen die Eltern zu verwenden (Mc 7^{9—13}). Ebenso hält er ihnen vor, dass sie das Äussere von Becher und Schüssel reinigten, während das Innere dieser Gefässe von Raub und Unmässigkeit strotze (Mt 23^{25f.}), d. h. dass sie bei der Zurichtung der Speisen die zeremonialen Forderungen zur Wahrung der levitischen Reinheit genau beobachteten, aber die sittliche Verunreinigung durch unrechtmässigen Erwerb der Speisen und durch Bestimmung derselben zur Unmässigkeit nicht scheuten¹⁾; ferner, dass sie Minze, Dill und Kümmel verzehneten, also die Abgaben zu Gunsten des Tempelkultus aufs peinlichste entrichteten, aber das Schwerere vom Gesetze, das Recht und die Barmherzigkeit und die Treue, unterliessen, so die Mücke absehend, aber das Kameel verschluckend (Mt 23^{23f.}). Für die Anschauung Jesu waren die sittlichen Pflichtleistungen gegen die Mitmenschen im Vergleiche mit den kultischen und zeremonialen Leistungen nicht die geringeren und minderwertigen, sondern die gewichtigeren und dringenderen. Denn er wusste einerseits, dass die äusseren kultischen und zeremonialen Formen und Ordnungen doch nur

1) Man darf meines Erachtens nicht mit B. Weiss (Matthäusev. S. 493) unter der *ἀκαθία* hier nur die Unenthaltbarkeit beim Erwerbe der Speisen durch Verletzung des Eigentumes Anderer verstehen. Denn dann wäre die *ἀκαθία* von der daneben stehenden *ἀπαιγή* sachlich nicht zu unterscheiden, während in ihr ein sachlich neues und bedeutungsvolles Moment hervorgehoben ist, wenn die Unmässigkeit des Gebrauchs neben der Unredlichkeit des Erwerbes gemeint ist. Sofern der unmässige Gebrauch schon als vorher gedachter Zweck die Füllung der Schüsseln bedingt, kann es ganz wohl heissen, dass das Vollsein der Schüsseln aus dieser Unmässigkeit herrührt. Dass der Inhalt der Schüsseln selbst als durch den Raub und die Unmässigkeit verunreinigt, bezw. als Objekt der notwendigen Reinigung durch Fernhaltung jener Unsittlichkeit bezeichnet wird (V. 26), ist natürlich nur eine übertragene, uneigentliche Ausdrucksweise, um diese sittliche Unreinheit und Reinheit jener zeremonialen, welche als an den Speisen selbst haftend vorgestellt wird, formell ganz analog zu machen. Das eigentlich Verunreinigte bezw. Reinzuhaltende ist im Sinne Jesu die Gesinnung (Mc 7^{20—23}).

einen bedingten Wert für die Verehrung des geistigen Gottes hätten und nicht als solche um ihrer selbst willen wertvoll und notwendig seien; und er wusste andererseits, dass die Erweisung werthätiger Liebe gegen die Menschen unmittelbar dem Wesen und Willen des himmlischen Vaters entsprechend sei. Deshalb erklärte er, dass die Liebesübung etwas Grösseres sei als die Kultusleistung, gemäss dem Worte Gottes beim Propheten (Hos 66): »Barmherzigkeit will ich und nicht Opfer« (Mt 12^{ef.})¹⁾, und forderte er, dass man praktisch die Erfüllung der Liebespflicht der kultischen und zeremonialen Bethätigung vorangehen lasse (Mt 5^{23f.}). Der Schriftgelehrte, dessen Frage Jesus mit dem Hinweise auf das Gebot der Liebe zu Gott und der Liebe zum Nächsten beantwortete, erfasste es richtig, dass die enge Heranziehung dieses Gebotes der Nächstenliebe an das erste Gebot der Liebe zu Gott von Jesus in einem gegensätzlichen Sinne gegen die Voranstellung der kultischen und zeremonialen Pflichten gemeint war. Seine verständnisvoll zustimmende Erwiderung, dass in der That die Liebe zum Nächsten viel grösser sei als alle Brandopfer und Schlachtopfer, fand die Anerkennung Jesu: »du bist nicht fern vom Reiche Gottes« (Mc 12^{33f.}). Jesus drückt in diesen Worten aus, dass eine solche Wertung der Nächstenliebe in engster Beziehung stehe zu dem Zielpunkte seines ganzen Evangeliums: der Erkenntnis des Reiches Gottes und dem Hineingelangen in dieses Reich. Denn diese Wertung der Liebe steht in unlöslichem Zusammenhang mit der Erkenntnis des Vaterwesens Gottes, von der das ganze Evangelium Jesu vom Reiche Gottes abhängt. Wer ihm in

1) Die Worte Mt 125—7, die Mt. mit seiner Wiedergabe der Geschichte Mc 223—28 verbunden hat, passen nicht in die Situation dieser Geschichte, setzen vielmehr eine ganz andere Veranlassung voraus. Dasjenige, was »grösser ist als der Tempel« (V. 6), also noch grösseres Recht zur Unterbrechung der Sabbatrube giebt, als der Dienst im Tempel, der doch nach dem Gesetze am Sabbat schuldlos ist (V. 5), ist nach dem prophetischen Worte Hos 66 die Barmherzigkeit (V. 7). Wenn die Ankläger der Jünger aus dieser Argumentation Jesu schliessen sollen, dass die Jünger schuldlos sind (V. 7b), so muss ihre Anklage dagegen gerichtet gewesen sein, dass die Jünger am Sabbat Werke der Barmherzigkeit vollbracht hatten. Sie werden nach dem Vorbild Jesu Werke helfender Liebe an Kranken vollbracht haben.

dieser Wertung der Liebe beipflichtete, der war disponiert dazu, sein ganzes Evangelium aufzunehmen und in das von ihm gepredigte Reich Gottes hineinzugelangen.

14. Das innerlich verpflichtende Motiv für diese Liebe der Menschen zu einander fand Jesus in der Vaterliebe Gottes. Weil Gott selbst von Liebe erfüllt ist, hat er Gefallen daran, dass die Menschen einander Liebe erweisen, und bildet diese Liebe ein notwendiges Verhalten derer, welche die rechten Söhne des himmlischen Vaters sein wollen. So ist aber auch die Art und Intensität der Liebe Gottes massgebend für die Art und Intensität der von den Menschen geforderten Liebe. Wie der Vater im Himmel in seiner unbeschränkten, zukommenden Liebe Sonnenschein und Regen nicht nur den Guten, sondern auch den Bösen spendet, so müssen auch seine Söhne bereit sein zur Liebe nicht nur ihren Nächsten und Freunden, sondern auch Fremden und Feinden gegenüber (Mt 5^{43—48}). So begründet Jesus auch die unbedingte Pflicht zur vergebenden Liebe durch den Hinweis auf die Grösse der unverdienten Gnade, die ein Jeder von Gott erfahren hat. Dies ist der Sinn des Gleichnisses von dem Knechte, dem sein Herr aus Barmherzigkeit die grosse Schuld von zehntausend Talenten geschenkt hatte und der seinerseits doch keine Barmherzigkeit seinem Mitknechte zur Erlassung der geringfügigen Schuld erweisen wollte (Mt 18^{23—35}). Wer der vergebenden Liebe selbst bedürftig ist und ihren Wert an sich selbst erfährt, muss sich auch verpflichtet fühlen, eine gleiche Liebe nach Kräften Anderen zu erweisen. Jener Knecht im Gleichnisse hätte es wissen müssen, dass seine Unbarmherzigkeit gegen den Mitknecht nicht dem Sinne und Willen des Herrn entsprach, dessen Barmherzigkeit er selbst in Anspruch genommen hatte. Die dankbare Wertschätzung der erfahrenen Wohlthat hätte ihm einen Antrieb geben müssen, die barmherzige Gesinnung seines Herrn sich selbst anzueignen.

Darin, dass Jesus dem Liebesgebote eine solche religiöse Motivierung gegeben hat, gemäss welcher auch die schlechthin spontane, neu anknüpfende und vergebende Liebeserweisung, zu der eine irdische Verpflichtung nicht vorliegt, doch als eine unbedingte Pflicht beurteilt und empfunden wird, liegt ein

weiterer spezifischer Fortschritt seiner Anschauung über die alttestamentliche und jüdische hinaus. Das neue und bedeutende Moment in der Liebesforderung Jesu besteht nicht darin, dass er der Liebe eine universalistische Erweiterung gegeben hätte, eine Beziehung nicht nur auf den »Nächsten« im Sinne des jüdischen Volks- und Religionsgenossen, sondern auf die Menschen im allgemeinen. Freilich ist diese universalistische Erweiterung eine richtige Konsequenz seiner Anschauung. Aber er selbst hat diese Konsequenz doch nicht deutlich ausgesprochen. Auch in der Erörterung Mt 5^{43—47}, wo er sein Liebesgebot dem bisher gültigen als ein neues gegenüberstellt, exemplifiziert er nur auf die Erweisungen der Liebe im privaten Verkehr mit jüdischen Volks- und Religionsgenossen. Das Wichtige, worauf es ihm ankommt und worin er das Neue seines Gebotes sieht, betrifft den Grad der Liebe, nämlich, dass sie nicht eine nur auf Gegenseitigkeit beruhende, sondern eine ganz frei entgegenkommende und zuvorkommende, auch dem Feinde gegenüber sich bewährende sein soll. Nun ist freilich die Pflicht zuvorkommender, barmherziger Liebe gegenüber den israelitischen Volksgenossen und den im Lande wohnenden Fremdlingen und die Pflicht vergebender Liebe gegenüber dem privaten Feinde auch dem alttestamentlichen und jüdischen Bewusstsein nicht überhaupt fremd gewesen. Das bezeugen mannigfache Worte des AT., z. B. Ex 23^{4f. 9f.} Lev 19^{9f. 18. 33f.} Dtn 10^{18f.} 15^{7—11. 24^{17f.}} Ps 7^{5.} 41^{2.} Job 31^{16—22. 29—32.} Prv 20^{22.} 24^{29.} 25^{21f.} Jes 58^{6ff.} Sach 7^{9.} Aber nichtsdestoweniger bleibt es richtig, dass die von Jesus aufgestellte Forderung der spontanen und vergebenden, auch dem Feinde wohlthuenden Liebe ein wesentlich höheres Gebot ist, als welches bisher galt. Denn er hat der Pflicht zu dieser zuvorkommenden und vergebenden Liebe erst eine uneingeschränkte Allgemeingültigkeit gegeben. Er hat ihr dadurch, dass er sie aus der für die Menschen vorbildlichen und von ihnen allen praktisch erfahrenen Vaterliebe Gottes herleitete, erst eine solche sichere religiöse Begründung gegeben, durch welche sie zu einem festen und notwendigen Bestande in dem Pflichtbewusstsein des Menschen kommen konnte.

Die Lehre Jesu von der Liebe verhält sich zu der alt-

testamentlichen gerade so wie, unserer früheren Betrachtung zufolge, seine Lehre vom Gottvertrauen zu der alttestamentlichen. Wie wir im AT. neben vielen schönen Aussprüchen des Vertrauens auf Gott doch auch eine Fülle von Äusserungen der Verzagtheit Gott gegenüber finden, weil die alttestamentliche Anschauung von dem Wesen und dem Heile Gottes noch nicht die volle Voraussetzung für ein solches stetiges und unbeschränktes Vertrauen auf Gott bot, wie es Jesus fordert: ebenso finden wir dort neben vielen Aufforderungen zur barmherzigen Liebe und zur Unterlassung der Vergeltung des Unrechts doch auch eine Fülle von Äusserungen des Rachewunsches gegen die Feinde, und zwar vorgebracht in den Gebeten zu Gott, also durchaus nicht in dem Bewusstsein, eine dem Willen Gottes entgegengesetzte Stimmung zu hegen. Dies sind die deutlichsten Beweise dafür, dass die alttestamentliche Gottesanschauung die Motive zu einer solchen absoluten Liebesgesinnung gegenüber dem Feinde, wie Jesus sie fordert, noch nicht darbot. Man möge nicht einwenden, die Verfasser der Rachepsalmen hätten sich doch nicht selbst an ihren Feinden gerächt, sondern eben Gott um die Rache an ihnen gebeten. Denn hierdurch wird die Sache, auf die es nach Jesu Urteil ankommt, nicht verändert. Jesus fordert, dass die innere Gesinnung frei sei von Hass und vielmehr erfüllt von Wohlwollen gegen den Anderen. Er fordert deshalb, dass man gerade bete für die Verfolger (Mt 5⁴⁴). Ein solches Beten für die Feinde aber ist den Gebeten um Rache und Vernichtung für sie gerade entgegengesetzt. Es fehlte dem alttestamentlichen und jüdischen Bewusstsein die Voraussetzung dafür, die neu anknüpfende, zuvorkommende, vergebende Liebe nicht nur als ein von Gott gebotenes grosses, edelmütiges und verdienstliches Thun zu beurteilen, sondern auch als eine innere Pflicht zu empfinden. Es ist ein grosser Unterschied, ob man dem Feinde Wohlthat erweist, um ihm feurige Kohlen aufs Haupt zu sammeln, d. h. die Schamröte ins Gesicht zu treiben (Prv 25^{21f.}), oder ob man ihm vergiebt und wohlthut, weil man sich sonst selbst seiner Pflichtverletzung schämen müsste. Dem sittlichen Gewissen ist das paradoxe Urteil keineswegs ohne Weiteres einleuchtend, dass ein rein zuvorkommendes und vergebendes Liebesverhalten, welches seinem

Begriffe nach nicht durch eine bestehende verpflichtende Gemeinschaft mit dem Anderen oder durch den verpflichtenden Empfang von Gütern durch ihn bedingt ist, doch ein unbedingt pflichtmässiges Verhalten sei, dessen Unterlassung eine Schuld involviere. Dieses Pflichtgefühl kann nur durch die Beziehung auf Gott, und zwar auf Gottes zuvorkommenden, vergebenden Liebeswillen gegen einen selbst wie gegen die anderen Menschen geweckt werden.

15. Wollen wir im Sinne und Sprachgebrauche Jesu die Frage beantworten, wem seine Jünger ihre Liebe zu erweisen schuldig sind, so müssen wir sagen: dem Bruder. Es erhellt schon aus unseren voranstehenden Erörterungen, dass der Begriff des »Nächsten« als ein zu enger nicht angewandt werden dürfte. Freilich wird in jener Antwort Jesu auf die Frage nach dem ersten aller Gebote der Nächste als derjenige genannt, dem man neben Gott Liebe zu erweisen habe (Mc 12³¹). Aber hier war Jesus eben durch die Stellung der Frage dazu veranlasst, ein schon im alttestamentlichen Gesetze gegebenes Gebot zu bezeichnen; und der Grund, weshalb er gerade das Gebot Lev 19¹⁸ wählte, lag darin, dass hier das Moment hervorgehoben war, man müsse den anderen Menschen mit derselben Intensität lieben, wie sich selbst. Dagegen fand in diesem alttestamentlichen Gebote die Frage, wer der andere Mensch sei, dem man diese intensive Liebe zu erweisen habe, doch noch nicht diejenige Antwort, welche ganz der Anschauung Jesu entsprach. Seine Aussage Mt 5^{43f.}, wo er ausdrücklich dem früheren Gebote der Nächstenliebe sein höheres Gebot der Feindesliebe gegenüberstellt, lässt hierüber keinen Zweifel.

Man pflegt freilich die Geschichte vom barmherzigen Samariter zu der Folgerung zu verwerten, dass im Sinne Jesu der Nächste nicht nur der israelitische Volks- und Religionsgenosse sei, sondern jeder fremde Mensch, welcher der helfenden Liebe bedürfe. Allein diese Folgerung entspricht doch nicht genau der Anschauung Jesu, welche sich in seiner Schlussfrage ausspricht: »wer von diesen Dreien scheint dir Nächster dessen geworden zu sein, der unter die Räuber gefallen war?« — worauf die Antwort lautet: »der, welcher die Barmherzigkeit an ihm erwies« (Lc 10^{36f.}). Allerdings ist es die offenbare Ab-

sicht Jesu bei dieser Erzählung, den Schriftgelehrten, der ihn gefragt hatte: »wer ist mein Nächster?« (V. 29) und der erwartet hatte, dass Jesus, wenn er sich nicht in nachweisbaren Widerspruch zu der alttestamentlichen Anschauung setzen wolle, den israelitischen Volks- und Religionsgenossen als den Nächsten anerkennen werde, zu dem eigenen Zugeständnisse zu zwingen, dass der Begriff des Nächsten doch nicht auf den Israeliten eingeschränkt werden dürfe. Er erzählt ihm den Fall, wie ein in höchster Not befindlicher Israelit von den hinkommenden spezifischen Vertretern der israelitischen Nation und Religion, dem Priester und dem Leviten, mitleidslos ohne Hilfe gelassen wird, während ihm der Samariter zuvorkommende und uneigennützig Hilfe gewährt. Der Schriftgelehrte muss zugestehen, dass in diesem Falle doch der Samariter, der sich durch seine Barmherzigkeit dem in Not geratenen Israeliten verbunden hat, hierdurch zum Nächsten desselben geworden ist und dass der israelitische Priester und Levit, die sich ihres Stammes- und Religionsgenossen lieblos nicht angenommen haben, diesem nun fern stehen, als jener Samariter. Wenn es sich also für den in der Not gewesenen Israeliten fragen würde, an wem er die im Gesetze geforderte Nächstenliebe zu erweisen hätte, so könnte für ihn nicht die Regel gelten, dass der Nächste nur ein israelitischer Volks- und Religionsgenosse sei, sondern er müsste in erster Linie jenen Samariter, der an ihm Barmherzigkeit geübt hat, als seinen Nächsten anerkennen, den er wiederum zu lieben hat. Bei dieser Argumentation hat Jesus an dem allgemeinen und selbstverständlichen Begriffe des »Nächsten« festgehalten, dass es eben ein Nahestehender ist im Gegensatze zu dem Fernstehenden und Fremden. Gegenüber der national beschränkten Deutung der Juden aber hat er gezeigt, dass ohne Rücksicht auf die Nationalität die praktische Liebeserweisung es ist, welche ein sittlich verpflichtendes Nächstenverhältnis begründet, und dass also, auch sofern nur das alttestamentliche Gebot gilt, den Nächsten zu lieben, die Liebespflicht doch eventuell auch Nichtisraeliten umfasst. Aber diese Erweiterung des Verständnisses der Nächstenliebe überbietet Jesus noch durch seine Forderung, dass seine Jünger nicht nur den Nächsten lieben sollen, mit dem sie in Gemeinschaft stehen

und von dem sie Wohlthaten erfahren haben, sondern auch den Fremden, der sie nicht grüsst, und den Feind, der ihnen Übles zufügt. Sie sollen eine Liebe von der Art üben, wie sie jener barmherzige Samariter dem Israeliten erwies, der noch nicht sein Nächster, sondern ihm ganz fremd war, eine zuvorkommend anknüpfende Liebe, durch welche sie, wie jener Samariter, zu Nächsten des Anderen werden und so ein weiter verpflichtendes Gemeinschaftsverhältnis begründen¹⁾.

Der Begriff, mit welchem Jesus den anderen Menschen bezeichnet, sofern er Objekt für eine solche pflichtmässige Liebe ist, wie sie seine Jünger üben sollen, ist derjenige des Bruders (Mt 522—24. 73—5. 18 15. 21f. 35. 238). Dieser Begriff ist dann in dem übertragenen Sinne gebraucht, welcher durch die Beziehung auf den religiösen Gedanken gewonnen wird, dass Gott der Vater der Menschen ist. Gemäss dieser Gedankenbeziehung sagt Jesus seinen Jüngern: »ihr sollt euch nicht Rabbi nennen lassen, denn Einer ist euer Meister, ihr alle aber seid Brüder; und Niemand auf der Erde sollt ihr euren Vater nennen; denn

1) Es hat deshalb seinen guten Grund, wenn die christliche Predigt die Erzählung vom barmherzigen Samariter immer dazu verwertet, die Barmherzigkeitsthat des Samariters als Muster der christlichen Liebe hinzustellen. Denn eine solche uneigennützig, zuvorkommende, an dem ganz fremden Hilfsbedürftigen zu erweisende Liebe muss allerdings der besondere Gegenstand der christlichen Belehrung und Ermahnung sein, während die Frage, wie umfassend der Begriff des Nächsten ist, für die Christen, welche ihre Liebe nicht auf den Nächsten beschränken dürfen, garnicht mehr dasselbe Interesse hat, wie für jenen jüdischen Schriftgelehrten zur Zeit Jesu. Aber diese Erwägung darf uns doch nicht abhalten, bei der geschichtlich-exegetischen Erklärung anzuerkennen, dass Jesus durch seine Erzählung nicht sowohl die Frage beantworten wollte, welchen Grad der Liebe man dem Nächsten zu erweisen habe, als vielmehr die Frage, wer der Nächste eines Israeliten sei. Die Liebesthat des Samariters kam für Jesus als Mittel in betracht, um eine solche Situation in der Erzählung zu schaffen, bei welcher es dem fragenden Schriftgelehrten unmittelbar einleuchten musste, ein Nichtisraelit sei zum Nächsten eines Israeliten geworden. Der Schlusssatz V. 37b, durch den die That des Samariters dem Schriftgelehrten zum Vorbild gestellt wird, ist wahrscheinlich eine Zuthat des Lc. zum Quellenbestande des Stückes. Jedenfalls ist die Aufstellung eines Vorbildes der Liebe nicht der Hauptzweck der Geschichte.

Einer ist euer Vater, der himmlische« (Mt 23^{sf.}). Jesus hat in seinen uns überlieferten Aussprüchen nirgends ausdrücklich eine universalistische Deutung dieser Bezeichnung der anderen Menschen als Brüder ausgesprochen. Aber wir können doch mit Bestimmtheit sagen, dass es seiner Anschauung ebenso wenig entsprechen würde, diesen Begriff auf seine Jünger einzuschränken, wie ihn im Sinne der Juden, für welche der Begriff identisch mit ihrem Nächstenbegriffe sein konnte (vgl. Lev 19^{16—18}), nur auf die israelitischen Volks- und Religionsangehörigen zu beziehen. Sondern im Sinne Jesu sind Brüder alle diejenigen, deren Vater Gott ist¹⁾. Nun gilt freilich, dass die Menschen erst dadurch zu rechten Söhnen des himmlischen Vaters werden, dass sie seinen Willen erfüllen und sein ethisches Wesen sich aneignen (Mt 5⁴⁵)²⁾. Dem entspricht es, dass Jesus in besonderem Sinne diejenigen als seine Brüder anerkennt, welche den Willen Gottes thun (Mc 3³⁵; vgl. Mt 25⁴⁰), und dass ebenso die Jünger Jesu weiterhin speziell die Mitgenossen der christlichen Gemeinde als ihre Brüder betrachtet und bezeichnet haben. Aber andererseits gilt doch für Jesus auch, dass Gott vermöge seiner zuvorkommenden Liebe der Vater ist auch für diejenigen Menschen, welche sich noch nicht recht als seine Kinder verhalten. Und dieser Erkenntnis entspricht es, dass die Geltung der Bruderbezeichnung für den anderen Menschen nicht davon abhängig gesetzt wird, ob dieser andere den Willen

1) Weil der Begriff des Bruders im eigentlichen Sinne denjenigen bezeichnet, welcher mit einem Anderen von den gleichen irdischen Eltern abstammt, so kann er in weiterem Sinne zunächst den irdischen Geschlechts- oder Stammesverwandten bezeichnen. Wo Jesus den Begriff in diesem Sinne anwendet, kann er die gegen die »Brüder« erwiesene Freundlichkeit mit zu der Liebe zu dem Nächsten rechnen, welcher er die von ihm geforderte Liebe auch zum Feinde gegenüberstellt (Mt 5⁴⁷). Aber daraus folgt keineswegs, dass für Jesus die Begriffe »Brüder« und »Nächster« sich decken. Der Begriff des Bruders bekommt vielmehr bei Jesus da, wo er nicht im natürlichen, eigentlichen Sinne (wie z. B. Mc 10^{29f.} 13¹². Lc 14^{12.26}) gebraucht ist, seine Bedeutung durch die religiöse Beziehung auf den himmlischen Vater und in dieser Bedeutung umfasst er dann nicht nur den Nächsten, sondern auch den Fremden und den Feind.

2) Vgl. oben S. 165.

Gottes richtig praktisch erfüllt. Es würde der Absicht Jesu durchaus zuwiderlaufen, wenn man an den oben angeführten Stellen, wo er das lieblose Schelten und Richten dem Bruder gegenüber verbietet und liebevolle Zurechtweisung und Vergebung für den sündigenden Bruder fordert, aus der Anwendung des Bruderbegriffes folgern wollte, dass er ein solches Liebesverhalten nur echten Mitgenossen des Reiches Gottes gegenüber verlange, während die Berechtigung einer selbstsüchtigen und rachsüchtigen, unversöhnlichen und lieblosen Gesinnung und Verhaltungsweise Anderen gegenüber vorbehalten bleibe. Der Grund, weshalb Jesus an diesen Stellen den Begriff des Bruders anwendet, liegt vielmehr nur darin, dass diese Bezeichnung ein die Forderung motivierendes Moment einschliesst. Wie bei den Aufforderungen Jesu zum unbedingten Vertrauen auf Gott die Bezeichnung Gottes mit dem Vaternamen eine motivierende Bedeutung hat, ebenso hat auch bei den Aufforderungen zur vergebenden, das Böse mit Gutem vergeltenden Liebe die Anwendung des Brudernamens motivierende Bedeutung. Denn der Bruder steht zum Bruder in einer solchen Gemeinschaftsbeziehung, welche das liebende Wohlwollen gegen ihn stetig und in unbeschränktem Masse zur natürlichen Pflicht macht. Die brüderliche Gemeinschaft aber, welche Jesus als Motiv für die Liebesübung in betracht gezogen wissen will, beruht nicht auf gemeinsamer irdischer Herkunft, sondern auf der gemeinsamen Herkunft von Gott und Bedingtheit durch den Liebeswillen Gottes.

16. Jesus giebt weder eine Definition des Begriffes der den anderen Menschen zu erweisenden Liebe noch eine systematische Darstellung der verschiedenen Formen, in denen sie sich zu bethätigen hat. Aber aus seinen mannigfachen einzelnen Belehrungen und Ermahnungen können wir doch ein anschauliches Bild davon gewinnen, wie er das von seinen Jüngern geforderte Liebesverhalten im allgemeinen und in charakteristischen besonderen Bethätigungen vorgestellt hat.

Zunächst verbietet er als Gegenteil der Liebe einerseits den gehässigen, Schaden und Verderben des Anderen wünschenden Zorn, auch wo er nicht in Thaten umgesetzt wird, sondern nur in der verborgenen Gesinnung wohnt oder sich in scheltenden

und herabsetzenden Worten gegen den Anderen Luft macht (Mt 5²²), andererseits das selbstsüchtige Trachten danach, sich über die Anderen zu erheben, auch wo dieses Trachten sich nicht in grober Unterdrückung und Ausbeutung der Anderen, sondern in der feineren Gestalt des eitlen Suchens nach Gesehen- und Anerkanntwerden seitens der Menschen, nach Vorrang, Titeln und Ehren vor ihnen sich zeigt (Mc 12^{35f.} Mt 23^{5ff.}). Dagegen fordert er von seinen Jüngern, dass sie sich selbst erniedrigen und den Anderen dienen. Als sie sich um den Vorrang streiten, sagt er ihnen: »wenn einer Erster sein will, so soll er Letzter von Allen und Diener Aller sein« (Mc 9³⁵). »Ihr wisst, dass die, welche als Herrscher der Völker gelten, sie unterjochen und die Grossen unter ihnen sie vergewaltigen; so soll es aber bei euch nicht sein; sondern wer gross unter euch werden will, soll euer Diener sein und wer Erster von euch werden will, soll Knecht Aller sein; denn auch der Sohn des Menschen ist nicht gekommen, sich dienen zu lassen, sondern zu dienen und sein Leben zu geben als Lösegeld für Viele« (Mc 10^{42—45}; vgl. Mt 23¹¹). Nach dem Logiaberichte hat er beim letzten Mahle seinen Jüngern den Kelch gereicht (Lc 22¹⁷), um ihnen ein Beispiel des Dienens zu geben mit den ermahnenden Worten: »der Grössere unter euch werde wie der Jüngere und der Vorsteher wie der Dienende. Denn wer ist grösser: der zu Tische Sitzende oder der Dienende? Ich aber bin in eurer Mitte wie der Dienende« (Lc 22^{26f.})¹⁾. Das paradoxe Urteil, welches im gemeinen Leben und Verkehre oft sich bewahrheitet, dass wer sich selbst erhöht, erniedrigt wird, und wer sich selbst erniedrigt, erhöht wird, soll für seine Jünger als eine Regel gelten, nach welcher sie ihr Streben und Handeln richten (Lc 14^{7—11}. Mt 23¹²). Die Meinung Jesu ist bei allen diesen Aussagen nicht, dass seine Jünger die dienende Selbsterniedrigung nur als Bedingung für eine zukünftige Erhöhung üben sollen, welche letztere dann das belohnende Äquivalent für die Erniedrigung bildete. Vielmehr sollen sie in der dienenden Erniedrigung selbst ihre eigentümliche Grösse suchen, eine Grösse nicht nach dem Massstabe der äusserlichen, irdischen Betrachtungs-

1) Vgl. oben S. 31.

weise, wohl aber nach dem Massstabe des Urteils Gottes, welches dann allerdings auch nach dem irdischen Tode, wo in dem weiteren Schicksale des Menschen die Schätzung Gottes ihren Ausdruck findet (vgl. Lc 16¹⁵ u. 19ff.), in der Anteilnahme an dem himmlischen Heile hervortreten wird. Diese dienende Selbsterniedrigung ist identisch mit der Liebe zu den anderen Menschen. Jesus will mit seiner Aufforderung zur Selbsterniedrigung und zum Dienen nicht ein Verhalten einschärfen, welches noch neben der Liebe herginge, sondern vielmehr eine Umschreibung der Liebesforderung geben, indem er diejenige Richtung des Wollens und Verhaltens betont, welche den charakteristischen Bestand des rechten Liebens ausmacht: dass man nicht an sich selbst denkt, nicht auf die eigene Erhebung, Vergrösserung und Bereicherung bedacht ist, sondern vielmehr zu Gunsten des Anderen wirkt, seinem Wohle sich dienstbar erweist und Opfer und Verzicht für ihn bringt¹⁾. Er meint nicht eine solche Selbsterniedrigung, welche man asketisch bloss um ihrer selbst willen übte, ohne dass sie jemandem zu Gute käme; sondern er meint eine Selbstverleugnung zu Diensten der anderen Menschen. Und er meint nicht ein solches Dienen, welches in äusserlicher Unterwerfung unter die Anderen und in äusserlicher Befolgung ihrer Wünsche und Gebote bestände; sondern er meint ein solches sich Dienstbarmachen gegen sie, bei welchem man freiwillig mit den eigenen Kräften und Mitteln ihr Wohl herzustellen und zu fördern sucht. Denn dieser Art ist das selbstverleugnende Dienen, dass er selbst geübt und seinen Jüngern

1) Besonders ist hervorzuheben, dass dieses von Jesus geforderte Erniedrigen und Dienen nicht zu verwechseln ist mit der Demut. Diese ist das Bewusstsein der Niedrigkeit Gott gegenüber, sofern man die Grösse der Liebe und heiligen Majestät Gottes und im Gegensatze dazu den ganz auf der Gnade Gottes beruhenden, verdienstlosen und schuldvollen eigenen Zustand erkennt; vgl. bei Jesus die Aufforderungen zu solcher Demut: Lc 17¹⁰. 189—14. Mt 11²⁹. Etwas anderes als diese Demut Gott gegenüber ist das mit Selbstverleugnung zu übende Dienen den anderen Menschen gegenüber. Jene Demut Gott gegenüber enthält zwar das Motiv der Verpflichtung zu dieser dienenden Liebe gegen die Menschen, in der man in schuldigem Gehorsam den Willen Gottes erfüllt; aber sie ist nicht identisch mit diesem Dienen.

als Beispiel der von ihnen zu übenden Selbsterniedrigung und Dienstleistung hingestellt hat (Mc 10⁴⁵).

Die selbstverleugnende, dienende Art der Liebe bethätigt sich darin, dass man dem Anderen zu geben, wohlzuthun, Freundlichkeit zu erweisen sucht, und zwar nicht nur da, wo man selbst Gutes erfahren hat oder wieder zu erfahren erwarten kann. »Geben ist seliger als nehmen« lautet der Ausspruch Jesu, an den nach Act 20³⁵ Paulus in Milet die ephesinischen Presbyter erinnert hat. »Dem, der dich bittet, gieb und von dem, der von dir borgen will, wende dich nicht ab«, fordert Jesus (Mt 5⁴². Lc 6³⁰), nicht in dem Sinne, dass man dem Bittenden alle, auch die verkehrten und nicht seinem wahren Wohle dienlichen Wünsche erfüllen solle, und ebensowenig in dem Sinne, dass man die ausgesprochenen Wünsche des Einen erfüllen solle, ohne auf die Liebespflichten, welche man gegen andere Menschen zu erfüllen hat, Rücksicht zu nehmen, — denn eine Befriedigung der geäußerten Bitten unter diesen Umständen würde gerade in Widerspruch zu der vollen Liebesgesinnung stehen, — wohl aber in dem Sinne, dass man dem Anderen das von ihm gewünschte Gute nicht versagen soll, nur um es egoistisch für sich zu behalten. Man soll vielmehr von der Bereitwilligkeit erfüllt sein, mit den eigenen Mitteln und unter eigenen Verzichten die kundgegebenen Wünsche und Bedürfnisse des Anderen zu befriedigen. Ja man soll sogar die nicht laut gewordenen Wünsche des Anderen zuvorkommend erfüllen, indem man sie nach Analogie der eigenen Wünsche in rücksichtsvollem Mitgefühl errät. In diesem Sinne fügt Jesus die Regel hinzu: »alles, was ihr wollt, dass euch die Menschen thun, das thut ihr ihnen ebenso« (Mt 7¹². Lc 6³¹)¹⁾. Wie gross ist der innere Unterschied dieser

1) Über die Ursprünglichkeit des von Lc 6^{30f.} bezeugten Zusammenhanges dieser Forderung Jesu mit der Forderung, dem Bittenden zu geben, gegenüber der abgetrennten Stellung des Ausspruches Mt 7¹² vgl. die Anm. S. 332f.. Wenn es sich in Mt 5^{39–42}. Lc 6^{29–31} um Ermahnungen nur zur Feindesliebe handelte, hätte auch die Ermahnung, dem Bittenden zu geben, hier keinen Platz. Jesus will im Gegensatz zu dem alttest. Gebote des gerechten Vergeltens (Mt 5³⁸) eine ganz selbstlose, zuvorkommend mitteilende Liebe fordern, die bei keinerlei Anlässen versagt. Bei der exemplifizierenden Darlegung dieser Forderung stuft er, wie Mt. deutlich erkennen lässt, die Anlässe ab, welche ein

Regel Jesu von der äusserlich so ähnlichen negativen Regel, die schon dem Judentum bekannt war (Tob 4¹⁵) und die dann auch in der Christenheit schnell wieder der echten Forderung Jesu substituiert ist: dass man dem Anderen nicht thun solle, was man selbst nicht erfahren möchte (vgl. Didache I, 2)! Die Erfüllung dieser negativen Forderung ist auch vereinbar mit selbstsüchtiger, liebloser Unthätigkeit und Zurückhaltung den anderen Menschen gegenüber, während die positive Forderung Jesu das Prinzip zu einer umfassendsten zuvorkommenden Liebeswirksamkeit zu Gunsten der Anderen enthält. Die Uneigennützigkeit der rechten Liebe, dass man auch denen Gutes zu erweisen sucht, welche es nicht entsprechend vergelten können, schärft Jesus ein durch die Vorschrift: »wenn du ein Frühstück oder eine Mahlzeit herrichstest, so lade nicht deine Freunde und nicht deine Brüder und nicht deine Verwandten und nicht reiche Nachbarn, damit nicht etwa auch sie dich wieder laden und dir Vergeltung werde; sondern wenn du ein Mahl herrichstest, so lade Arme, Krüppel, Lahme, Blinde: so wirst du glücklich sein, weil sie dir nicht vergelten können; denn es wird dir vergolten werden bei der Auferstehung der Gerechten« (Lc 14^{12—14}). Die auf die Erweisung gastlicher Bewirtung bezogene Vorschrift ist natürlich nur exemplifizierende Anwendung einer allgemeineren Regel, auf deren anschauliche Darstellung es Jesu ankommt. Uneigennütziges Zuvorkommenheit fordert er aber nicht nur mit Bezug auf die Mitteilung äusserer Güter an Andere und den Wert der Liebeserweisung schätzt er nicht nach der äusseren Grösse der Dienste, welche man Anderen leistet. Auch den Gruss, die Bezeugung der Achtung und der guten Wünsche für den Anderen, subsumiert er unter den Begriff der Liebeserweisung und fordert, dass man nicht nur die Nahestehenden grüsse, deren Gegengruss man empfangen (Mt 5⁴⁷). Und das

liebloses, selbstsüchtiges Verhalten hervorrufen könnten: brutale Gewalt, gerichtliche Forderung, unliebsame Requisition, einfache Bitte. Beachtet man diese Abstufung, so ergibt sich, wie sehr passend sich an die Forderung, die ausgesprochenen Bitten zu erfüllen, die weitere Forderung schliesst, auch da, wo keine ausgesprochenen Wünsche vorliegen, nach Analogie der eigenen Wünsche die der Anderen zu erraten und zu befriedigen.

Aufnehmen eines Kindes, wie er selbst es veranschaulichend in der Umarmung eines Kindes übt, also die geringste, einfachste Bezeugung der Freundlichkeit, welche keine besondere Beachtung und keinen besonderen Dank beansprucht, stellt er als Beispiel des geforderten selbstlosen Dienens hin und schreibt ihm den allerhöchsten Wert zu (Mc 9^{36f.}).

Der Anschauung Jesu, dass das höchste Heil des Menschen das ewige Leben im Reiche Gottes ist und dass es das grösste, mit allem irdischen Schaden unvergleichliche Unheil für den Menschen ist, wenn er um seiner Sünde willen des ewigen Lebens verlustig geht (Mc 9^{43—45}), entspricht der Ernst seiner Warnung vor dem Anlassgeben zur Sünde und die Forderung, dass man den sündigenden Bruder von seiner Sünde abzubringen suche. Übereinstimmend ist von Mc. und den Matthäuslogia der Ausspruch Jesu überliefert, dass dem, welcher einem Geringen der Glaubenden (d. i. derer, welche als Jünger Jesu Anteil an dem ewigen Heilsleben haben möchten,) Ärgernis (d. i. Anreiz zur Sünde) gebe, es besser wäre, wenn ihm ein Mühlstein um den Hals gelegt und er ins Meer geworfen würde (Mc 9⁴². Lc 17^{1f.}). Ein solches Ärgernisgeben erklärt Jesus deshalb für das schuldvollste und strafwürdigste Verbrechen, weil er in ihm die schlimmste Schädigung des Anderen und deshalb die schwerste Verletzung der Liebspflicht erkennt. Auch dem Geringsten gegenüber bedingt eine solche Verletzung seines Heilsstandes die grösste Schuld, weil Gott in seiner Liebe das Heil auch des Einzelnen und Kleinsten gewahrt wissen will, so wie auf Erden ein Besitzer von hundert Schafen auch nicht ein einziges aus dieser grossen Zahl verloren gehen lassen will (Mt 18^{10—14}) ¹⁾. Mit Bezug auf die Sünde, welche man an Anderen wahrnimmt, warnt er zwar vor dem Richten und vor dem heuchlerischen Eifer um die Besserung der Anderen, während man die eigenen grösseren Fehler unbeachtet und unge bessert

1) Ich halte es für wahrscheinlich, dass Mt. für die Parabel vom verlorenen Schafe den richtigeren Zusammenhang und in V. 14 auch die ursprünglichere Deutung bewahrt hat als Lc. (15^{3—7}), der sie mit der Parabel von der verlorenen Drachme zusammengestellt und sie dieser sowohl in der unpassenden Ausführung V. 6 wie in der Deutung V. 7 konformiert hat.

lässt (Mt 7¹⁻⁵. Lc 6^{41f.}). Aber zu dieser Warnung vor einem Kritisieren der fremden Fehler, welches eben nicht aus aufrichtiger Liebe zu den Anderen, sondern vielmehr aus dem selbstsüchtigen Streben entspringt, sich selbst einen trügerischen Schein des Interesses für die Gerechtigkeit zu geben, steht nicht in Widerspruch die Forderung, dass man in liebevoller Weise den sündigenden Bruder von seiner Sünde zu überführen und zurückzubringen suche. »Wenn dein Bruder sündigt, so gehe hin und weise ihn zurecht zwischen dir und ihm allein; wenn er auf dich hört, so hast du deinen Bruder gewonnen; wenn er aber nicht hört, so nimm zu dir noch Einen oder Zwei, damit auf dem Munde von zwei oder drei Zeugen jede Sache festgestellt werde« (Mt 18^{15f.}). Die schonendste Form der Zurechtweisung ist die unter vier Augen vorgenommene. Falls die Zurechtweisung in dieser Form erfolglos bleibt, sollen noch ein oder zwei Zeugen hinzugezogen werden, gewiss nicht, damit durch diese die verhandelte Angelegenheit hinterher gegenüber unbeteiligten weiteren Menschen richtig festgestellt werden könne, sondern nur damit durch die Mitwirkung dieser Zeugen bei der Verhandlung selbst die strafende Zurechtweisung auf das Urteil Mehrerer gestellt werde. So tritt sie dem, welcher das Unrecht gethan hat, gewichtiger und eindrucksvoller entgegen, als wo sie ihm nur von dem Einen privatim geäußert wurde ¹⁾.

Ferner hat Jesus besonders hervorgehoben, wie man die Liebespflicht gegenüber solchem Unrechte Anderer, durch welches man selbst getroffen und geschädigt wird, bewähren soll. Hier soll man sich so völlig frei halten von dem rachsüchtigen Streben nach Vergeltung des Bösen mit Bösem und so bereitwillig sein zur vergebenden Wiederaufnahme der freundlichen Gemeinschaft mit dem Anderen, dass man nicht etwa nur dann, wenn der

1) Lc. (17³) hat nur die kurze Forderung bewahrt, den Bruder, wenn er sündigt, zurechtzuweisen. Dass aber die Ermahnung in den Logia die ausführlichere Gestalt von Mt 18^{15f.} hatte, ist deshalb wahrscheinlich, weil Mt. nur in dem Worte von den 2 oder 3 Zeugen (V. 16) den Anlass dazu gefunden zu haben scheint, in V. 19f. den inhaltlich fremden Ausspruch vom Beten von Zweien oder Dreien hier anzufügen. Ohne Zweifel aber sind die Sätze Mt 18^{17f.}, die in dem Begriffe *ἐκκλησία* V. 17 und in dem Grundsatz V. 18 nächstverwandte sind mit Mt 16^{18f.}, eine sekundäre Zuthat zum Logiabestande (vgl. auch die Anm. S. 153).

Andere zuerst sein feindseliges Verhalten eingestellt, Verzeihung erbeten und Genugthuung geleistet hat, zur Aussöhnung bereit ist, sondern vielmehr selbst zuvorkommend die ersten Schritte thut, um die Trennung und Feindschaft zu beseitigen. Dies ist der Sinn der Vorschrift Jesu, dass der, welcher bei der Darbringung eines Opfers dessen eingedenk wird, dass sein Bruder etwas gegen ihn hat, unter Hintansetzung der Opferhandlung zuerst hingehen soll, um sich mit dem Bruder auszusöhnen (Mt 5^{23f.}). Es handelt sich bei dieser Vorschrift nicht darum, dass man das eigene feindselige Verhalten gegen einen Anderen einstellen und möglichst bald die Vergebung des Anderen dafür erstreben soll; sondern um das noch viel Grössere und Schwerere, dass man gegenüber der erfahrenen Feindseligkeit eines Anderen die eigene freundliche Gesinnung und entgegenkommende Bereitschaft zur Versöhnung bezeugen soll. Ein solches Freisein von Empfindlichkeit, Erbitterung und Hass wegen der erfahrenen Anfeindung und ein solches Entgegenbringen der Verzeihung und Versöhnlichkeit wird deshalb, weil der Andere es nicht verdient hat, bei gewöhnlicher menschlicher Betrachtungsweise auch nicht als pflichtmässiges Verhalten gefordert, sondern nur als Bewährung ausserordentlichen Edelmutes bewundert. Die Jünger Jesu aber sollen es gemäss ihrer allgemeinen Verpflichtung zu einer der Liebe ihres himmlischen Vaters gleichenden Bruderliebe als eine dringendste Pflicht empfinden, deren Erfüllung sie der Verrichtung der Kultusleistung voranstellen müssen. Nicht siebenmal, sondern siebenzigmal siebenmal, oder, wie Lc. überliefert, siebenmal an demselben Tage, sollen sie dem Bruder, der sich gegen sie vergeht, vergeben (Mt 18^{21f.} Lc 17^{3f.}). Jesus will durch das so formulierte Gebot nicht doch eine letzte Grenze der Vergebungspflicht feststellen, sondern nur stark hervorheben, wie unermüdlich man diese Pflicht immer von neuem bewähren soll. Durch die Rücksicht, dass man den wiederholt sündigenden Bruder doch auch nicht durch Ungestraftlassen seines Unrechts zu leichtsinniger weiterer Wiederholung desselben ermutigen und von der rechten Erkenntnis und Bereuung desselben zurückhalten dürfe, wird diese Forderung unermüdlicher Bereitschaft zur Vergebung nicht wirklich aufgehoben oder eingeschränkt. Wohl wird durch diese Rücksicht

die Beantwortung der Frage bedingt, ob und in welcher besonderen Form man dem Anderen die vergebende eigene Gesinnung kundzugeben und zu bethätigen hat, damit sein Wohl und nicht sein Schaden erreicht werde. Aber in eben dieser Zweckbeziehung auf das Wohl des Anderen zeigt sich dann die von Jesus geforderte vergebende Liebesgesinnung. Die Pflicht der vergebenden Liebe gegenüber den Schulden des Bruders kann deshalb keine Grenzen haben, weil ihr letztes Motiv in der unendlichen Gnade Gottes liegt, die man selbst zu seinem Heile erfahren hat (Mt 18^{23—35}).

Aber die vergebende Liebe soll sich auch nicht darauf beschränken, dass man auf vergeltende Rache verzichtet, sondern soll dazu fortschreiten, dem feindseligen Anderen zuvorkommend und noch über seine eigenen Wünsche hinausgehend Gutes mitzuteilen. Diese Regel wollte Jesus klar machen in jenen Vorschriften: »ich sage euch, dass ihr dem Bösen euch nicht feindlich entgegenstellen sollt; sondern wer dich auf die rechte Backe schlägt, dem biete die andere auch dar; und dem, der mit dir rechten und deinen Rock nehmen will, dem lass auch den Mantel; und wer dich in Anspruch nimmt auf eine Meile, mit dem gehe zwei« (Mt 5^{39—41}. Lc 6²⁹). Die scheinbare Überspanntheit und unpraktische Schärfe dieser Forderungen erklärt sich, wie wir oben (S. 125 f.) bereits sahen, daraus, dass Jesus seine Beispiele nach dem Prinzip der grössten Deutlichkeit auf dem kürzesten Wege bildet, d. h. von solchen Umständen abstrahiert, welche den entscheidenden Gedanken undeutlich machen würden, ohne doch seine Gültigkeit aufzuheben. Ebenso wie wir z. B. die Vorschrift Jesu, beim Beten ins Kämmerlein zu gehen und die Thüre zu schliessen (Mt 6⁶), nur aus dem im Zusammenhange dargebotenen Gegensatze gegen ein ostentatives Beten, um von den Menschen gesehen zu werden, verstehen dürfen, während durch sie ein aus aufrichtiger Gottesverehrung hervorgehendes gemeinsames Beten mit anderen Menschen zusammen selbstverständlich nicht ausgeschlossen wird, — ebenso dürfen wir jene Vorschriften Mt 5^{39—41} nur verstehen aus dem Gegensatze gegen die natürliche Neigung, die von dem Anderen zugefügte oder zuge dachte Schädigung mit schädigendem Übelwollen gegen ihn zu vergelten, und aus der Absicht, vielmehr

die zuvorkommende, wohlwollende, Gutes erweisende Liebe gegen den Feind möglichst deutlich zu fordern. Aber selbstverständlich ist nicht ein solches abwehrendes und strafendes Verhalten gegen den Übelthäter ausgeschlossen, welches statt in Selbstsucht und Rachsucht, gerade in aufrichtiger Liebe seinen Grund hat. Wenn man sagen wollte, dass diese Vorschriften Jesu nur solchen christlichen Mitjüngern gegenüber gälten, welche nicht aus wirklicher Bosheit das Üble zufügen wollten oder welche durch die beschämende Unterlassung des Widerstandes und Erweisung des Entgegenkommens schnell zur Besinnung über ihr Unrecht gebracht werden würden, so würde man die Forderungen Jesu ihrer eigentlichen Bedeutung entkleiden. Denn man würde in ihnen nur die Verpflichtung zur Vergeltung des Bösen mit Gutem unter solchen Umständen sehen, wo diese vergebende Liebe es am leichtesten hat und am wenigsten Selbstüberwindung kostet; und man würde den Vorbehalt offen lassen, dass man gegenüber dem Nichtchristen und dem nicht schnell durch die Wohlthat zu beschämenden Übelthäter das Böse mit Bösem vergelten oder wenigstens die Erweisung zuvorkommend wohlthätiger Liebe unterlassen dürfe. Jesus dagegen fordert ganz allgemein und unbeschränkt die Unterdrückung der Rachsucht und Selbstsucht erfahrenem Unrechte gegenüber und die positive Bewährung der Liebe gegen den Übelthäter. Seine Beispiele sollen gerade dies deutlich machen, dass keine Form der Beleidigung und Schädigung, wenn sie auch noch so gross und grob und noch so unmittelbar gegen das eigene persönliche Wohlbefinden gerichtet ist, von der Pflicht der vergebenden und wohlthätigen Liebe entbindet. Der einzige Vorbehalt, der im Sinne Jesu gemacht werden darf, ist der, dass die Form der Liebesbethätigung gegen den Übelthäter je nach den Umständen eine verschiedene sein muss und sich dann nicht als einfaches Entgegenkommen gegen die unberechtigten und gewalthätigen Wünsche des Anderen, so wie es Jesus der Anschaulichkeit halber in seinen Beispielen darstellt, gestalten darf, wenn die liebende Rücksicht auf das wahre Wohl des Übelthäters und der anderen Menschen, denen man verpflichtet ist, eine andere Form der Liebesbethätigung erheischt. Aber durch diesen Vorbehalt wird die Grundforderung, auf die es Jesu ankommt, nicht

berührt. Auch das Beten für die Verfolger rechnet Jesus mit zu der schuldigen Liebeserweisung gegen die Feinde (Mt 54). Wo den Umständen nach die Möglichkeit zum äusserlichen Gutesthun am Feinde fehlt, kann sich doch der auf das Wohl des Feindes gerichtete vergebende Liebeswille im Gebete für ihn bethätigen.

Wenn wir alle diese Einzelschriften Jesu über die selbstlose, dienende, zuvorkommende, vergebende Liebe überblicken, so müssen wir die Grösse und Konsequenz seiner Anschauung von der Art und dem Umfange der rechten Liebe bewundernd anerkennen. Der Gedanke, dass der einzelne Mensch sich mit seinem Wollen und Thun dem Wohle der anderen Menschen dienstbar machen müsse, und zwar freiwillig und vollständig, nicht nur in bestehenden Gemeinschaften und nicht nur zu mittelbarer Befriedigung der eigenen Interessen, nicht nur als Dank und nicht nur auf Dank, sondern auch ganz neu anknüpfend und selbstlos sich aufopfernd, — dieser Gedanke kann nicht grossartiger und reiner aufgefasst und durchgeführt und nicht fester religiös begründet werden, als es durch Jesus geschehen ist. Und diesen Gedanken hat er in der anschaulichsten und eindrucksvollsten Form dargeboten. Er hat die einzelnen Anweisungen zum Liebesverhalten, die er als Beispiele aufstellt, überall typisch gestaltet, so dass an ihnen die geforderte Hauptsache mit möglichster Deutlichkeit erkennbar wird. Wenn wir im praktischen Leben die meisten dieser einzelnen Anweisungen nicht einfach äusserlich befolgen können, so liegt der Grund eben darin, dass in ihnen zum Zwecke der typischen Gestaltung von allen möglichen Rücksichten abstrahiert ist, welche im praktischen Leben mitwirken und hier die besondere Form des Verhaltens mitbestimmen müssen. Eine systematische Ausführung zu geben, wie unter den zusammenwirkenden verschiedenen Verhältnissen des praktischen Lebens die Liebespflicht in verschiedener Gestalt geübt werden müsse, war nicht die Aufgabe Jesu. Aber den Zweck, den Sinn dieser Liebespflicht populär verständlich zu machen, nicht in der Aufstellung abstrakter allgemeiner Regeln, sondern in der Veranschaulichung an konkreten einzelnen Beispielen, und doch so, dass die ganze Grösse dieser Pflicht, wie sie durch die Erkenntnis des väterlichen Liebes-

willens Gottes bedingt ist, unzweifelhaft klar hervortritt, hat er in bewundernswerter Meisterschaft erreicht.

17. Durch seine energische Betonung der Pflicht zur zuvorkommenden und vergebenden Liebeserweisung hat sich Jesus doch aber auch nicht zu einer Geringschätzung derjenigen Pflichten gegen die nächststehenden Menschen verleiten lassen, welche sich auf Grund fester Gemeinschaft mit ihnen und erfahrener Wohlthaten von ihrer Seite ergeben. So wenig er es für genügend hält, wenn man bloß da Liebe übt, wo man wieder Liebe erfährt, so wenig meint er doch, dass man bei bestehenden verpflichtenden Beziehungen und Erfahrungen die Erstattung der schuldigen Gebühr und die Bewährung der schuldigen Treue verabsäumen dürfe. Wo er den Pharisäern vorwirft, dass sie bei ihrem Eifer um minutiöse Erfüllung der kultischen Pflichten das Schwerere vom Gesetze unterliessen, bezeichnet er als dieses Schwerere nicht nur die Barmherzigkeit, sondern auch das Recht und die Treue (Mt 23²³). Und er hat der allgemeinen Pflicht, Recht und Treue zu beobachten, in bedeutsamen Aussprüchen eine Anwendung auf die regelmässigen festen Gemeinschaftsbeziehung der Menschen gegeben. Wir sahen schon oben (S. 285ff.), wie wichtig die Beachtung dieser Aussagen Jesu ist, damit seine Verzichtforderungen in rechtem Sinne aufgefasst werden.

Erstlich forderte er die Erfüllung der Kindespflicht gegen die Eltern. Den Pharisäern gegenüber, welche lehrten, dass wertvoller als die Unterstützung der Eltern die Bestimmung des Unterstützungsbeitrages zum Opfer sei, hob er die Unverbrüchlichkeit des auf die Ehrung der Eltern bezüglichen Gottesgebotes hervor, das durch Unterlassung der thätigen Hülfeleistung an die Eltern verletzt werde (Mc 7^{10—13}). Ferner betonte er mit grösstem Nachdrucke die Pflicht der ehelichen Treue. Er urteilte, dass schuldvoller Ehebruch nicht nur da vorhanden sei, wo sich ein solcher in äusserer That darstelle, sondern dass schon das Anschauen der fremden Frau, um sie zu begehren, ein Ehebruch mit ihr in der Gesinnung sei (Mt 5^{27f.}). Und gegenüber der unsittlichen Leichtfertigkeit, mit der die Juden die Zulässigkeit einer Lösung der Ehe seitens des Mannes bei Missliebigkeit der Frau beurteilten (vgl. Mal 2^{13ff.}) und mit der die verschiedenen Schulen der Schriftgelehrten sich über die

Frage stritten, wie gross oder gering der Anlass sein müsse, der den Mann zur Entlassung der Frau berechtere, behauptete er die unbedingte Pflicht zur Aufrechterhaltung der geschlossenen Ehe. Als sich die Pharisäer vor ihm auf Mose beriefen, der die Entlassung der Frau unter der Form der Ausstellung eines Scheidebriefes an sie zugelassen habe (Dtn 24₁), erklärte er, dass diese Verordnung des Mose mit Bezug auf die Herzenshärte der Juden gegeben sei, d. h. dass sie nicht die wirkliche Berechtigung und Schuldlosigkeit einer Entlassung der Frau beweise, sondern nur wegen des thatsächlichen Vorkommens der schuldvollen Auflösung der Ehe eine rechtlich gültige Form dieser Auflösung vorzeichne. Das ursprüngliche Gottesgebot mit Bezug auf die Ehe sei das bei der Schöpfung gesprochene Wort, gemäss welchem Mann und Frau zu einer völligen Einheit werden sollen (Mc 10_{2—8}). Wo Gott ein solches engstes Verbundensein wolle, könnten nicht Menschen zur Scheidung berechtigt sein (V. 9). Das hinzugefügte Urteil Jesu: »wer seine Frau entlässt und heiratet eine andere, der bricht die Ehe an ihr« (V. 11), ist in derselben Allgemeinheit auch von Lc. (16₁₈) nach den Matthäuslogia und von Paulus (I Kor 7_{10f.}) überliefert. Jesus wollte mit unzweifelhafter Deutlichkeit hervorheben, dass die Pflicht des Mannes zur Aufrechterhaltung der ehelichen Gemeinschaft eine absolute sei und dass es unbedingt ein schuldvoller Ehebruch sei, wenn der Mann seine Frau entlasse, weil sie ihm nicht mehr gefalle oder er eine andere heiraten wolle ¹⁾. Durch die Beobachtung rechtlicher Formen bei solcher Entlassung könne nicht aufgehoben werden, dass diese eine schuldvolle Verletzung der Gebote Gottes ist. ²⁾

1) In Mc 10₁₂ wird besonders bemerkt, dass auch die Frau, die ihren Mann entlasse und einen anderen heirate, die Ehe breche. Gewiss ist dieser Satz, der den bei Griechen und Römern, aber nicht bei den Juden zulässigen Fall in betracht zieht, dass die Frau der die Ehe lösende Teil ist, eine Zuthat des Mc. zu den ihm überlieferten Worten Jesu.

2) Mt. macht bei seiner Wiedergabe dieses Urteils Jesu in 5₃₂ (nach den Logia) und in 19₉ (nach Mc.) den Zusatz: *παρεχτός λόγου πορνείας* bezw. *μὴ ἐπὶ πορνείᾳ*, d. h. der Fall der Unzucht der Frau begründe eine Ausnahme von der Regel, sofern dann die Lösung der Ehe kein Ehebruch sei. Aus Gründen der Quellenkritik ist dieser Zu-

Sodann kommt hier der Ausspruch Jesu über die Pflichtleistung an den Kaiser in betracht: »gebet dem Kaiser, was des Kaisers ist, und Gott, was Gottes ist« (Mc 12 17). Wir sahen oben (S. 263), dass sich in diesem Ausspruche die Überzeugung Jesu von den Verschieden- und Geschiedensein des Kaiserreiches und des Gottesreiches ausspricht. Hier aber haben wir nun auch das Moment zu würdigen, dass Jesus trotz dieser Überzeugung doch positiv zur Zahlung der Steuer an den Kaiser auffordert. Er betrachtet sie nicht deshalb, weil sie nur das irdische Weltreich und nicht das Reich Gottes angeht, als eine eigentlich indifferente Leistung, mit der man es halten könne, wie man wolle oder wie es sich aus praktischen äusseren Gründen empfehle. Sondern er verweist auf das Bildnis und die Aufschrift des Kaisers auf der Steuermünze, an denen sich zeigt, dass diese Steuermünze dem Bereiche des Kaisers zugehört, dass der Kaiser also ein Recht auf sie hat. Daraus aber ergibt sich, dass die Zahlung der Steuer an den Kaiser eine schuldige Pflicht ist. Diese Motivierung der Aufforderung, die Steuer zu zahlen, ist sehr bedeutsam. Der einfachen sittlichen Anschauung Jesu erschien es als selbstverständlich, dass man die bestehenden irdischen Rechte und Eigentumsverhältnisse praktisch anerkenne und den anderen Menschen, auch dem heidnischen Kaiser, das ihnen Gehörende und Gebührende nicht vorenthalte.

satz des Mt. für sekundär zu halten. Es gelten aber auch sachliche Bedenken gegen ihn. Erstens bedeutet jener Fall nicht eine wirkliche Ausnahme von der Regel, auf deren Einschärfung es Jesu ankommt. Denn bei Unzucht der Frau fällt das schuldvolle Unrecht der Auflösung der geschlossenen Ehe, das Jesus als Ehebruch bezeichnet wissen will, nicht fort, sondern liegt nur auf der anderen Seite, auf der Seite der Frau. Wenn nach Jesu Urteil schon das lüsterne Begehren nach einem fremden Weibe den Schuldwert eines Ehebruchs hat (Mt 5 28), wieviel mehr die verwirklichte Unzucht der Frau. Zweitens aber entspricht es gewiss nicht dem Sinne Jesu, dass in dem Falle des schuldvollen Gelöstseins der ehelichen Gemeinschaft durch ehebrecherische Unzucht des einen Teiles der unschuldige andere Teil ohne Weiteres auch seinerseits von der ehelichen Pflicht entbunden ist. In erster Linie wird nach dem Sinne Jesu auch diesem Unrecht gegenüber die Pflicht bestehen, Vergebung und Versöhnlichkeit zu bewähren und die schuldvoll unterbrochene eheliche Gemeinschaft wieder herzustellen.

Gewiss hat er bei dieser seiner Antwort an die Pharisäer und Herodianer keine Reflexion über die indirekte Zugehörigkeit der Pflichtleistung an den Kaiser zu der Pflichtleistung an Gott angestellt. Gleichwohl darf man behaupten, dass er die Entrichtung der Steuergebühr an den Kaiser neben der Entrichtung der Gebühr an Gott nur deshalb so zuversichtlich und uneingeschränkt fordern konnte, weil er ganz im allgemeinen die Bewährung von »Recht und Treue« bei den Menschen unter einander als etwas betrachtete, was dem Willen Gottes entspreche (Mt 23²³).

18. Nachdem wir bisher auf Grund der Matthäuslogia und des Mc. überblickt haben, wie Jesus das von Gott geforderte Verhalten den anderen Menschen gegenüber verstand, wie er insbesondere aus der Gewissheit der väterlichen Liebe Gottes die Pflicht einer völlig selbstlosen, dienenden Liebe der Menschen zu einander herleitete, können wir jetzt wieder die Äusserungen in den johanneischen Reden Jesu, welche sich auf dasselbe allgemeine Thema beziehen, zum Vergleiche heranziehen. Es ist ein an äusserem Umfang nur sehr geringer Stoff, der hier vorliegt, nämlich in den Abschiedsreden Jesu die zweimalige Ermahnung an seine Jünger, dass sie einander so lieben sollen, wie er sie geliebt habe (13^{34f.} 15¹²), mit nur kurzer erläuternder Ausführung daneben¹⁾. Es fehlt die exemplifizierende Anwendung dieser allgemein bezeichneten Liebespflicht auf konkrete einzelne Verhältnisse, durch welche die Forderungen Jesu in den synoptischen Reden so anschaulich gemacht sind, wenngleich die hinweisende Bezugnahme Jesu auf sein eigenes Beispiel, und zwar auch auf eine speziell zum Zwecke der anschaulichen Belehrung vorgenommene Beispielshandlung, hier ebenso vorliegt wie dort (13¹²—17. 34. 15¹²—17; vgl. Mc 9^{36f.} 10^{44f.}). Aber man muss doch anerkennen, dass trotz der verhältnismässigen Kürze der Ausführung nicht nur die charakteristischen Punkte der synoptischen Forderungen auch hier deutlich bezeichnet sind, sondern

1) Darüber, dass in der johanneischen Quelle der Abschnitt 15¹—17 gleich auf das Liebesgebot 13^{34f.} folgte, s. oben S. 39 (vgl. mein: Johannesevangelium S. 95—101).

dass auch der Wert, welchen Jesus der Befolgung dieser Forderungen beigelegt hat, hier ebenso stark hervorgehoben wird wie dort.

Zuerst ist beachtenswert, wie energisch in diesen johanneischen Ermahnungen das Moment des Dienens bei der rechten Liebe betont wird. Nicht eine sentimentale Gefühlshingabe oder -zuneigung soll unter der geforderten Liebe verstanden werden, sondern ein thätiges Dienstleisten an Andere. In diesem Sinne vollzieht Jesus an seinen Jüngern den Dienst des Fusswaschens, um ihnen an seinem Vorbilde zu zeigen, dass auch sie verpflichtet sind, einander die Füsse zu waschen (13^{14f.}). Was wir oben mit Bezug auf die synoptischen Aufforderungen Jesu an seine Jünger, sich selbst zu erniedrigen und Anderen zu dienen, feststellten, dass nämlich diese Aufforderungen nicht auf eine Pflicht zur Demut zu beziehen sind, welche noch neben der Liebespflicht bestände, sondern auf die Liebespflicht selbst, von welcher das charakteristische Hauptmoment bezeichnet werden soll, das wird hier bestätigt. Denn die zum Beispiel geübte Dienstleistung des Fusswaschens und die Ermahnung zur Nachahmung dieses Beispiels bildet die Einleitung zu der weiteren Ermahnung Jesu an die Jünger, einander so zu lieben, wie er sie geliebt habe ¹⁾).

Sodann ist wichtig, wie Jesus hier die Intensität der geforderten dienstwilligen Liebe beschreibt, indem er seine eigene Liebe zum Vorbild für die seiner Jünger hinstellt. Einerseits weist er hin auf die völlige Aufopferung, die er bei seinem Lieben bewährt: »eine grössere Liebe hat Niemand, als die, dass er sein Leben einsetzt für seine Freunde« (15¹³). Andererseits hebt er auch die Zuvorkommenheit seiner Liebe hervor. Wenn er die Jünger, denen er seine Liebe erwiesen hat, als seine

1) Das Liebesgebot 13^{34f.} erscheint von den an die Fusswaschung angeschlossenen Ermahnungsworten V. 13—17 getrennt durch die geschichtliche Episode V. 21—30. Diese ist gewiss eine Einschaltung des bearbeitenden Evangelisten in den Quellenbericht, in dem sich das Stück V. 31ff. gleich an V. 17 anschloss (vgl. mein: *Johannesevangelium* S. 150f.). Die Worte Jesu über seine jetzt bevorstehende Verherrlichung V. 31—33 sollen das folgende Liebesgebot als sein Abschiedsgebot bezeichnen.

Freunde bezeichnet, so ist damit doch nicht gesagt, dass seine Liebe zu ihnen eine bloß auf Gegenseitigkeit beruhende Freundschaft gewesen sei, welche als solche vom geringeren Grade und Werte wäre, als die dem Fremden und dem Feinde erwiesene Liebe. Denn sie waren nicht schon seine Freunde, die ihn zu sich gezogen, ihm von dem Ihrigen mitgeteilt und ihn dadurch zur Gegenliebe gegen sie verpflichtet hätten. Sondern er hat sie erst zu seinen Freunden gemacht, indem er seinerseits sie zu sich herangezogen und ihnen das Höchste, was er besaß, mitgeteilt hat: »euch habe ich Freunde genannt, weil ich alles, was ich von meinem Vater gehört habe, euch kundgethan habe; nicht ihr habt mich erwählt, sondern ich habe euch erwählt« (15^{15f.}). Sein Gebot an die Jünger, eine Liebe von dieser Art und Intensität, wie er sie ihnen erwiesen habe, unter einander zu üben, bezeichnet er als ein neues Gebot (13³⁴). Weder soll dies heißen, dass das Gebot der Liebe überhaupt zum ersten Male von ihm aufgestellt werde, als wäre das Gebot der Nächstenliebe im alttestamentlichen Gesetze nicht vorhanden; noch auch ist im Zusammenhange eine Hindeutung auf die universalistische Beziehung des Liebesgebotes Jesu gegeben im Gegensatze zu der nationalen Beschränktheit des alttestamentlichen Gebotes der Nächstenliebe, so dass in diesem Punkte die gemeinte Neuheit des Gebotes läge. Wohl aber ist die Art und Intensität der Liebe, welche Jesus seine Jünger gelehrt und selbst ihnen erwiesen hat, eine solche, wie sie auf der Grundlage der alttestamentlichen Gotteserkenntnis noch nicht festen Bestand hatte, noch nicht als unbedingt zu der von Gott geforderten Gerechtigkeit gehörend erkannt war. Deshalb konnte Jesus das Gebot dieser Liebe, wie er selbst sie geübt hatte, mit gutem Rechte als ein neues Gebot beurteilen (vgl. Mt 5^{43ff.}).

Endlich müssen wir beachten, wie nachdrücklich in diesen johanneischen Aussprüchen Jesu über die Liebe auch die eigentümlich hohe, über die alttestamentliche Beurteilung hinausgehende Bedeutung hervorgehoben wird, welche Jesus der Liebe für das Ganze des frommen Verhaltens beimisst. Er bezeichnet nicht nur den Wert der Erfüllung des Liebesgebotes dadurch, dass er seine Jünger glückselig preist, wenn sie diese erkannte Pflicht erfüllen (13¹⁷), und dass er die liebevolle Auf-

nahme seiner Sendboten für gleichwertig erklärt mit dem Aufnehmen seiner selbst, des Messias, und Gottes (13²⁰)¹⁾. Sondern er stellt das Liebesgebot auch als das einzige, alle übrigen Forderungen umschliessende Gebot hin, das er seinen Jüngern zu geben hat und durch dessen Befolgung sie in der Gemeinschaft mit ihm bleiben (15^{10,12,17}), und bezeichnet die Liebe als das charakteristische Verhalten, an welchem alle Menschen seine Jünger als solche erkennen werden (13³⁵). Man muss bedenken, wie stark gerade in den johanneischen Abschiedsreden Jesu sein Bewusstsein betont ist, der Träger und Vermittler der rechten Gotteserkenntnis zu sein (14^{6ff.} 17^{3.6ff.}), und man muss daneben berücksichtigen, wie doch die natürliche Äusserung der Gotteserkenntnis die Gottesverehrung ist und wie sonst an der Eigentümlichkeit der Gotteserkenntnis und Gottesverehrung die Anhänger der verschiedenen Religionsstifter und Religionen erkannt und unterschieden werden, um ganz die Grossartigkeit dessen zu würdigen, dass Jesus als das charakteristische Kennzeichen seiner Jünger nicht eine bestimmte Lehre von Gott und nicht ein bestimmtes kultisches Verhalten Gott gegenüber, sondern ihre Liebe gegeneinander bezeichnet. Niemand, der die johanneischen Abschiedsreden kennt, mit ihrer Betonung der innigen Gemeinschaft, in der die Jünger Jesu mit Gott stehen sollen, und mit ihren Ermahnungen zum Vertrauen auf Gott und zum Gebete zu ihm, kann auf den Gedanken kommen, dass in jener Beurteilung der Bruderliebe als charakteristischen Kennzeichens der Jünger eine Zurücksetzung des spezifisch religiösen Verhaltens gegen das an den Menschen zu erweisende sittliche Verhalten beabsichtigt sei. Wir können dieses Urteil Jesu nur erklären aus der Deutlichkeit seines Bewusstseins davon, dass die besondere Art der Gottesverehrung, welche der von ihm vermittelten Gotteserkenntnis bei seinen Jüngern entspricht, sich nicht wesentlich und notwendig in äusseren, von anderen Menschen wahrnehmbaren Kultusakten darstellt, und dass andererseits die Liebeserweisung gegen die Menschen in der von ihm geforderten Art und Intensität wesentlich und notwendig mit der von ihm verkündigten Gottesan-

1) Über den durch die störende Einschlebung von V. 18f. unterbrochenen Zusammenhang zwischen V. 17 und 20 vgl. oben S. 38f.

schauung zusammenhängt und auf sie zurückschliessen lässt. So findet dieser Ausspruch Jesu über die Liebe als Kennzeichen seiner Jünger seine eigentliche Erklärung durch die synoptischen Aussprüche, welche uns einerseits die freie innere Stellung Jesu zu den äusseren kultischen Formen und Ordnungen und seine Überordnung der sittlichen Liebesleistungen über die kultischen Leistungen und andererseits seine Herleitung der unbedingten Pflicht zur zuvorkommenden und vergebenden Liebe aus der Erkenntnis der unbeschränkten, zuvorkommenden und vergebenden Liebe des himmlischen Vaters bezeugen. Die johanneischen Äusserungen Jesu über die notwendige Liebe seiner Jünger stellen sich dar als eine kompendiarische Zusammenfassung der synoptischen Urteile und Forderungen mit Bezug auf das Liebesverhalten. Sie beruhen auf denselben Grundlagen und sie halten sich auf der gleichen Höhe wie jene.

19. Ich brauche nicht weitläufig darauf einzugehen, wie sich in der apostolischen Litteratur die bedeutsamen Nachwirkungen der eigentümlichen Lehre Jesu von dem an den anderen Menschen zu erweisenden Gerechtigkeitsverhalten zeigen und den Inhalt dieser Lehre Jesu indirekt bezeugen. Denn aufs deutlichste wird hier ja überall die Liebe, und zwar die selbstlose, dienende, zuvorkommende, vergebende Liebe ohne Schranken als die charakteristische Bethätigung der Christen anerkannt und gefordert. Es wäre insbesondere darauf hinzuweisen, wie nach Paulus das Gesetz, welches die Christen als Gerechtfertigte auf Grund und in Kraft des göttlichen Geistesbesitzes vollbringen müssen (Röm 84), »das Gesetz des Christus« (Gal 62), nicht wieder einfach identisch ist mit dem alttestamentlichen Gesetze, sondern zusammengefasst und zu vollendetem Ausdruck gebracht in dem einen Worte: du sollst deinen Nächsten lieben wie dich selbst (Röm 138—10. Gal 514), — in diesem von Jesus der pharisäischen Auffassung gegenüber energisch betonten Worte, welches ja freilich alle diejenigen alttestamentlichen Gesetzesforderungen treffend zusammenfasst, die das Zufügen von Bösem an den Nächsten ausschliessen (Röm 138f.), welches aber von der ganzen Fülle der von den Pharisiern in die erste Linie gestellten

kultischen und zeremonialen Gesetzesvorschriften nichts in sich begreift. Es dürfte weiter wohl an die Didache erinnert werden, welche in ihren Anfangskapiteln ein schönes Zeugnis dafür darstellt, wie die praktischen Ermahnungen Jesu zum Liebesverhalten seiner Jünger unter einander auch in der ersten nachapostolischen Zeit als der erste und wesentlichste Inhalt der Lehre Jesu verstanden und weiter überliefert worden sind. Ich möchte hier zum Schlusse nur noch bemerken, dass, wenn wir fragen, wo in der apostolischen oder nachapostolischen Litteratur uns noch eine deutliche Erkenntnis des Zusammenhanges zwischen der von Jesus geforderten absoluten Liebe gegen die Brüder und der von ihm verkündigten Gottesanschauung vorliegt, so wie Jesus selbst in den durch die Matthäuslogia bezeugten Aussprüchen diesen inneren Zusammenhang erfasst und seinen Jüngern populär verständlich zu machen gesucht hat, wir nur auf den ersten Johannesbrief hinzuweisen vermögen. Der Gedanke, dass durch die zuvorkommende und vergebende väterliche Liebe Gottes die Kinder Gottes zu einer gleichartigen Liebe gegen die Brüder verpflichtet werden (Mt 5^{4f.} 18^{23—35}), findet seinen schönsten und reinsten Ausdruck in jenen johanneischen Worten, dass, weil Gott uns geliebt hat, auch wir einander lieben müssen, dass, weil Gott die Liebe ist, auch nur wer in der Liebe bleibt, in Gemeinschaft mit Gott bleibt, und dass, wer seinen Bruder nicht liebt, auch nicht sagen kann, dass er Gott liebe (I Joh 4^{7—53}). Wenn wir diese johanneischen Worte einerseits mit der Lehre Jesu, wie sie uns in den Synoptikern bezeugt ist, und andererseits mit den uns überlieferten christlichen Lehrgestaltungen der apostolischen und ersten nachapostolischen Zeit in Vergleich stellen und fragen, ob dort oder hier eine passende Anknüpfung vorliege, so werden wir auf das Urtheil hingeleitet, dass es nicht Worte eines Epigonen der apostolischen Zeit sind, sondern Worte eines solchen Jüngers Jesu selbst, der noch tiefer als Andere in den ursprünglichen Geist und inneren Zusammenhang der Lehre des Meisters eingedrungen war.

Fünfter Abschnitt.

Das Zeugnis Jesu von seiner Messianität.

Kap. 1. Das messianische Selbstbewusstsein Jesu ¹⁾.

1. Zu dem Evangelium Jesu gehörten auch seine Aussagen über sich selbst. Denn er hatte das Bewusstsein von einer eigentümlich hohen Bedeutung seiner Person und Wirksamkeit für das Reich Gottes, und er brachte dieses Bewusstsein zuweilen zu vollem Ausdruck. Aber freilich stellte er, wie die synoptische Überlieferung deutlich erkennen lässt, diese Aussagen über sich selbst nicht in den Vordergrund seiner Predigt. Er war sich zu sehr dessen bewusst, nur Mittel zum Zweck, Organ Gottes zur Herbeiführung des Reiches Gottes zu sein. Deshalb musste der Hinweis auf seine eigene Bedeutung zurücktreten hinter der Predigt von jenem Zwecke.

Was er von seiner Heilsbedeutung dachte und über sie aussprach, fand seine Zusammenfassung und Spitze in dem Ansprüche, der Messias zu sein. Er ist für diesen Anspruch in den Tod gegangen. Sein Bekenntnis zu ihm gab vor dem Synedrium die Entscheidung dafür, dass er des Todes schuldig

1) Vgl. besonders: C. Holsten, *Bibl. theol. Studien* III u. IV, in *ZwTh* 1891 S. 1—79 und 385—449; W. Baldensperger ² S. 169—282; J. Weiss ² S. 154—178; W. Bousset S. 104—130; L. Paul, *die Vorstellungen vom Messias und vom Gottesreich bei den Synoptikern*, 1895; P. Schwartzkopff S. 136—168; M. Schulze, *die Religion Jesu und der Glaube an Christus*, 1897, S. 6—39; H. Holtzmann, *nt. Theol.* I, Kap. II, 5 (S. 169—284); F. Barth S. 222—274; W. Wrede, *das Messiasgeheimnis in den Evangelien*, 1901, S. 207—229.

sei (Mc 14^{61—64}). Als vorgeblicher »König der Juden« wurde er vor Pilatus verklagt und unter diesem Titel hing er am Kreuze (Mc 15^{1—26}). Um so bemerkenswerter ist es, dass er während der Zeit seiner öffentlichen Lehrwirksamkeit die Kundgabe dieses seines Anspruches geflissentlich zurückgehalten hat. Die Ausdrücke, mit denen er von sich selbst sprach, waren zwar Andeutungen, aber nicht deutliche Bezeichnungen dieses Anspruchs. Die Scene vor Caesarea Philippi Mc 8^{27—30} zeigt, dass er nicht nur den übrigen Menschen nicht als Messias galt, sondern bis dahin auch von seinen Jüngern nicht als solcher anerkannt war; sie zeigt, dass er selbst das Urteil seiner Jünger, er sei der Messias, für richtig hielt, dass er aber die weitere Mitteilung dieses Urteils auch damals nicht wollte. Desgleichen lässt sich aus jener entscheidenden Scene vor dem Synedrium (Mc 14^{61—64}) ersehen, dass keine Zeugen ihm hatten vorwerfen können, er habe sich für den Messias ausgegeben. Als das Unerwartete eintrat, dass er selbst jetzt offen seinen messianischen Anspruch erklärte, war die Notwendigkeit erledigt, andere Zeugen für seine Schuld zu suchen.

Die Möglichkeit dazu, bei offener Verkündigung des kommenden Reiches Gottes von dem zu diesem Reiche gehörigen Messias zu schweigen, war dadurch gegeben, dass der Messias keinen absolut festen und notwendigen Platz in dem jüdischen Bilde der Endzeit einnahm (vgl. oben S. 74—77). Wenn Jesus predigte, das Reich Gottes sei nahe gekommen, so regte er natürlich bei den Hörern die Frage an, wie es sich denn mit dem Messias verhalte: ob es in dem nahenden Reiche einen idealen davidischen König geben werde; wann und wie derselbe auftreten werde. Aber er brauchte nicht gleich von vornherein eine Beantwortung dieser speziell auf den Messias bezüglichen Fragen bereitzustellen.

Weshalb aber suchte er seine Messianität geheim zu halten, wenn sie ihm doch gewiss war? War sie ihm wirklich gewiss, und zwar von Anfang an gewiss? Nach der synoptischen Überlieferung gingen seinem Eintritt in die öffentliche Lehrwirksamkeit die Offenbarung bei der Taufe und die satanischen Versuchungen voran. Nach den Andeutungen der evangelischen Berichte handelte es sich bei diesen Vorgängen um die Weckung

und prinzipielle Befestigung des Messiasbewusstseins Jesu. So haben wir diese Vorgänge auch oben (S. 94—102. 260f.) erklärt. Jesu sei bei seiner Taufe plötzlich die neue Erkenntnis geschenkt, dass in seiner reinen Sohnesgemeinschaft mit dem himmlischen Vater das wesentlichste Merkmal des Messias verwirklicht sei. Diese Erkenntnis habe ihm zugleich einen neuen Aufschluss über das eigentliche Wesen des Reiches Gottes gegeben, bei dessen Herbeiführung er als Messias wirksam sein solle. In schwerem innerem Kampfe habe er dann diese neue Auffassung von dem Wesen des Messias und des Reiches Gottes mit der überlieferten Anschauung auseinandergesetzt. Weil er vor seinem öffentlichen Auftreten die Hauptfrage so prinzipiell durchdacht und durchgekämpft habe, habe er hinterher seine Aufgabe mit so grosser Klarheit und Sicherheit praktisch ausführen können. Lässt sich aber diese Auffassung der Tauf- und Versuchungsgeschichte aufrecht erhalten in Anbetracht jener Thatsache, dass Jesus doch eben nicht von vornherein klar und offen als Messias aufgetreten ist? Ist seine Vermeidung des direkten Messiasitels nicht ein Beweis dafür, dass sein Messiasbewusstsein keineswegs ein sicheres und von vornherein fertig abgeschlossenes war? Bedeutete die Berufung zum Messias, wenn sie ihm bei der Taufe enthüllt ward, nicht doch nur die Anwartschaft auf eine zukünftige Messiaswürde, die er im dereinstigen vollendeten Gottesreiche erlangen solle, die aber in der Gegenwart noch nicht verwirklicht sei und für die er deshalb in der Gegenwart auch noch nicht Anerkennung zu heischen habe? Oder hat sich etwa im Zusammenhang mit einer Fortentwicklung seiner Vorstellungen von dem Wesen des Reiches Gottes auch der Inhalt seiner Vorstellungen von dem Wesen und Wirken des Messias so umgestaltet, dass er am Schlusse seines Wirkens an seine schon gegenwärtige Messianität glauben gelernt hatte, während er ursprünglich mit Bezug auf sie noch Zweifel hegte? Wenn man diese Fragen in dem einen oder anderen Sinne bejaht, wie es viele Forscher in der Gegenwart thun, so muss man die Geschichte von der Taufe und Versuchung Jesu umdeuten. Man kann in ihr dann nur Hindeutungen auf innere Entwicklungen und Kämpfe finden, die während des Verlaufes seiner öffentlichen Wirksam-

keit stattfanden, nicht Erinnerungen an eine solche Entscheidung, die seinem öffentlichen Auftreten voranging.

Meines Erachtens bedarf es einer solchen Umdeutung nicht. Man muss vielmehr daran festhalten, dass Jesus schon vor dem Beginne seiner öffentlichen Predigtwirksamkeit in Folge der Taufoffenbarung und der Überwindung der Versuchungen seiner Messianität, und zwar ihrer auf der Sohnesgemeinschaft mit Gott beruhenden Art und gegenwärtigen Wirklichkeit, ganz gewiss geworden war. Denn nur daraus erklärt sich die Zuversicht, mit der er das Kommen des Reiches Gottes, nicht nur das dereinstige Bevorstehen desselben, sondern auch seinen schon gegenwärtigen Anfang verkündigte. Wäre es für ihn nicht eine Sache unmittelbarster, lebendigster Erfahrung gewesen, dass er selbst der Messias war, so hätte seiner Predigt vom Kommen dieses Reiches die Basis gefehlt. Die Erfahrung, auf die sich diese seine Predigt fest gründete, war nicht das Tauserlebnis allein, sondern in erster Linie der Thatbestand, den dieses Tauserlebnis in die rechte Beleuchtung rückte, d. i. der Thatbestand seiner reinen Sohnesgemeinschaft mit dem himmlischen Vater. Dass es nichts Wirklicheres, Wertvolleres, Beseligenderes gebe, als diese Kindesgemeinschaft mit Gott, das hatte er schon vorher stetig gefühlt. Aber dazu kam nun die bei der Taufe gewonnene neue Erkenntnis, dass in solcher seligen Kindesgemeinschaft mit Gott das eigentliche Wesen der erhofften idealen Endzeit bestehe, dass in ihm selbst dieses Wesen der Endzeit schon voll verwirklicht sei und dass es durch ihn bei Anderen zur Verwirklichung geführt werden solle. Ohne Zweifel bedeutete diese Erkenntnis eine wesentliche Umgestaltung des überlieferten messianischen Ideals. Aber diese Umgestaltung war psychologisch motiviert. Jesus gab keineswegs überhaupt den Zusammenhang mit den überlieferten Hoffnungen seines Volkes auf. Wohl aber gewannen dieselben auf Grund seiner persönlichen religiösen Erfahrung eine bedeutsame Vertiefung.

Darin, dass sich Jesus dieses Abweichens seiner Anschauungen von den überlieferten Hoffnungen bewusst war, liegt nun die volle Erklärung dafür, dass er die Kundgabe seiner Messianität zunächst zurückhielt. Hätte er seine Messianität gleich offen proklamiert, so hätten sich gemäss den überlieferten

Vorstellungen von der Art des erhofften messianischen Reiches solche Erwartungen an seine Person geknüpft, wie er sie nicht erfüllen konnte und wollte. Er musste das richtige Verständnis seiner Messianität erst vorbereiten, bevor er den Messiasitel öffentlich auf sich anwandte. Solche Vorbereitung gab er, indem er zuerst nur die Botschaft vom Kommen des Reiches Gottes im allgemeinen brachte und diese Botschaft begleitet sein liess von fortdauernden Belehrungen darüber, worin das wahre Heil bestehe, das die Menschen von dem himmlischen Vater zu erstreben und zu erwarten hätten, und worin die wahre Gerechtigkeit bestehe, in der sie seinen Willen erfüllten. Durch solche Belehrungen ermöglichte er ein allmählich wachsendes Verständnis von der rechten Art des Reiches Gottes. Und aus diesem Verständnis konnte dann wieder die Erkenntnis hervorgehen, dass er selbst, der in seiner Person in so reiner Weise das Kindesverhältnis zu Gott darstellte und der durch sein Wirken Andere in dasselbe beseligende Kindesverhältnis hineinzog, der wahrhafte Messias in diesem Reiche Gottes sei.

Seine Zurückhaltung des Messiasanspruches entsprang also nicht aus innerer Unsicherheit und Unklarheit, auch nicht aus feiger Vorsicht, sondern aus berechtigter pädagogischer Weisheit. Er fühlte mit richtigem Takte, dass er in dieser Weise vorgehen musste, um die ihm von Gott gestellte Berufsaufgabe richtig zu erfüllen. Dabei war es ihm gewiss nicht von Anfang an klar, dass er erst am Schlusse seines irdischen Werkes seinen Messiasanspruch kundgeben dürfe. Er wollte ihn kundgeben, sobald er bei den für seine Predigt empfänglichen Menschen die Möglichkeit eines richtigen Verständnisses für ihn geschaffen hatte. Wenn dann weiterhin die »draussen Stehenden« seinen Messiasanspruch missverstanden, so lag die Schuld auf ihrer Seite. Jesus wird diese Periode der Verhüllung seiner Messianität als eine verhältnismässig kurze Einleitung seines Berufswerks gedacht haben. Aber Gott fügte es anders. Als Jesus durch den feierlich nach Sach 9⁹ gestalteten Einzug in Jerusalem und durch sein Auftreten bei und nach der Tempelreinigung seinen Messiasanspruch deutlicher als bisher, wenngleich noch immer nur indirekt, hervortreten liess, gab dies den Hierarchen den entscheidenden Antrieb dazu, ihn zu töten.

So wurde die Kundgabe seiner Messianität, die nach menschlichem Ermessen den Übergang zu seiner öffentlichen messianischen Laufbahn hätte bilden sollen, thatsächlich der Übergang zum Abschlusse seiner messianischen Laufbahn auf Erden.

Die eigentümliche Art, wie Jesus während der Periode seiner öffentlichen Lehrwirksamkeit von sich selbst sprach, wird uns verständlich unter diesen Voraussetzungen: dass er das bestimmte Bewusstsein seiner Messianität in sich trug; dass er es nicht für richtig hielt, seine Messianität gleich direkt kundzugeben; dass er es jedoch als seine Pflicht erkannte, eine richtige Anerkennung seiner Messianität vorzubereiten. Was er über sich selbst aussagte, sollte die Hörer auf ein solches Verständnis der rechten Art und Begründung seiner Messianität hinleiten, wie er selbst es bei seiner Taufe gewonnen und unter den anschliessenden Versuchungen für sich befestigt hatte.

2. So erklärt sich zuerst die besondere Betonung, mit der er gelegentlich Gott seinen Vater nannte und sich als »den Sohn« Gottes bezeichnete¹⁾. Unsere synoptischen Quellen geben uns kein Recht zu der Annahme, dass er sein Sohnesverhältnis zu Gott in einer prinzipiell anderen Art gedacht habe, wie das Kindesverhältnis seiner Jünger zu Gott. Wenn er in seinen Gebeten Gott ebenso Vater nannte, wie er seine Jünger lehrte, Gott mit diesem Namen anzurufen, und wenn er bei seinem Lehren abwechselnd von seinem Vater und von ihrem Vater oder von dem Vater im allgemeinen sprach, so musste er dadurch bei seinen Hörern die Vorstellung erzeugen, welche wir als die seiner Absicht entsprechende zu betrachten haben, dass er in einem Sohnesverhältnisse ebensolcher Art zu Gott stehe, wie es auch für alle seine Jünger Bestand haben solle, d. i. dass er der Gegenstand der väterlichen, heilverleihenden Liebe Gottes sei und hinwiederum selbst ein Verhalten kindlich liebenden Vertrauens und Gehorsams Gott gegenüber bewähre. Aber freilich bezeugen uns unsere Quellen auch, dass er, nicht häufig zwar, wohl aber bei gegebener Veranlassung, sich doch auch im Unterschiede von allen Anderen als »den Sohn« in bevorzugtem Sinne bezeichnet hat. Nach den Logia hat er, als

1) Vgl. die oben S. 163 angeführten Stellen.

seine Jünger von ihrer Sendreise zurückgekehrt waren und er ihnen eine unbeschränkte Gewalt über alle feindseligen, schädlichen Mächte und die sichere Anwartschaft auf das zukünftige, himmlische Heilsleben zugesprochen hat (Lc 10^{17—20}), Gott gepriesen für die Verleihung dieser Heils offenbarung an die Unmündigen (V. 21) und dann hinzugefügt: »Alles ist mir übergeben von meinem Vater und Niemand erkennt, was der Sohn ist, ausser der Vater, und was der Vater ist, ausser der Sohn und wem es der Sohn offenbaren will« (V. 22. Mt 11²⁷)¹⁾. Durch den Zusammenhang ist klar, dass er sich selbst als »den Sohn« meint, der ebenso vollkommen und allein von Gott in seinem Wesen erkannt und verstanden wird, wie er seinerseits den Vater in einzigartiger Weise in seinem Wesen erkennt. Dieses volle, einzigartige wechselseitige Erkennen ist bei dem Vater und dem Sohne nicht zufällig, sondern steht im notwendigem Zusammenhange mit ihrem Vater- und Sohnsein. Die Liebe, welche sie als Vater und Sohn mit einander verbindet, giebt ihnen ein solches Verständnis für einander, wie es Andere, die nicht in diesem Verhältnisse stehen, nicht haben können. Das auf dieser Liebe beruhende Erkennen ist auch nicht als ein bloß theoretisches gedacht, sondern, wie der Zusammenhang zeigt, als die Voraussetzung eines weiteren Liebesverhaltens. Weil der Vater als solcher den Sohn vollkommen erkennt, so teilt er ihm alles mit, was er als zum Heile und zur Erquickung des Sohnes gehörig erkennt; und weil der Sohn als solcher den Vater vollkommen erkennt, so versteht er auch vollkommen den Liebes- und Heilswillen des Vaters und folgt ihm in aufrichtiger,

1) Die Worte Lc 10²²: *τίς ἐστιν ὁ υἱός* und *τίς ἐστιν ὁ πατήρ* müssen wir übersetzen: »was (nicht: wer) der Sohn ist« und: »was der Vater ist«, weil es sich nicht darum handelt, wer unter vielen Anderen der Sohn bzw. der Vater ist, sondern welches Wesen oder welche Bedeutung der Sohn bzw. der Vater hat. Vgl. Mc 4⁴¹. 8²⁷ u. 29. Joh 1¹⁹ u. 22, wo überall sich die Fragen nicht darauf richten, die Person als solche festzustellen (ob es Jesus ist, oder Johannes, oder irgend ein bekannter oder unbekannter Anderer), sondern das Wesen und die Bedeutung der Person festzustellen (ob es der Prophet ist, oder der Träger einer sonstigen besonderen Stellung und Begabung). Der Sinn von Lc 10²² ist also in der etwas anderen Formulierung Mt 11²⁷ ganz richtig wiedergegeben.

vertrauensvoller Ergebung (Mt 11^{28ff.}). Mc. überliefert, dass Jesus mit Bezug auf den Zeitpunkt der Heilsvollendung geäussert habe: »von jenem Tage oder der Stunde weiss Keiner, auch nicht die Engel im Himmel, auch nicht der Sohn, sondern nur der Vater« (13³²). Ohne Zweifel meint er auch hier unter »dem Sohne« sich selbst und denkt er den Sohnesbegriff in Beziehung auf Gott als Vater. Der Sohn aber kommt auch hier insofern in betracht, als er seinem Begriffe nach mit dem Vater durch eine engste Gemeinschaft des Mitteilens und Verstehens verbunden ist, so dass es deshalb von ihm am ersten zu erwarten wäre, dass er auch von den Absichten des Vaters über den Zeitpunkt der Heilsvollendung Kenntnis hätte. Denn nur so ergibt sich eine rechte Steigerung des Gedankens, wenn Jesus von der Ausschliessung des Wissens der Engel im Himmel um diesen Zeitpunkt zu der Ausschliessung des Wissens auch des Sohnes fortschreitet. Ferner ist an das Gleichnis von den pflichtvergessenen Winzern zu erinnern (Mc 12^{1ff.}), die sich zuerst an den von dem Weinbergsherrn gesandten Knechten, dann auch an seinem »einzigen geliebten Sohne« vergreifen (V. 6). Hier liegt keine direkte Selbstbezeichnung Jesu vor. Aber durch den offenbaren Anschluss des Gleichnisses an Jes 5^{1ff.}, wo das Haus Israel dem von Gott sorgsam angebauten, aber unfruchtbar bleibenden Weinberge verglichen ist, und durch die Worte, welche Jesus seinem Gleichnisse noch anfügt (V. 10f.), ist es klar, dass er dem Gleichnisse eine Anwendung auf die ihrer Pflicht gegen Gott vergessenden Leiter des jüdischen Volkes gegeben haben will und dass er den Erzählungszug von der Sendung des Sohnes deshalb einfügt, weil er sich selbst im Verhältnisse eines solchen »einzigen geliebten Sohnes« zu Gott stehend weiss. Seine Verwerfung durch die Hierarchen will er in Analogie stellen zu dem rebellischen Verfahren der Winzer gegen den einzigen Sohn des Weinbergsbesitzers. Endlich hat Jesus die feierliche Frage des Hohenpriesters vor dem Synedrium, ob er der Messias, »der Sohn des Hochgelobten«, sei, bejaht (Mc 14^{61f.}).

Wir dürfen nun aber aus diesen Stellen, wo Jesus sich als »den Sohn« im bevorzugten Sinne bezeichnet, doch nicht folgern, dass hier das Sohnesverhältnis zu Gott in ganz anderer Art

und mit anderer Begründung vorgestellt sein müsse, als da, wo er von dem Sohnesverhältnisse anderer Menschen zu Gott redet. Vielmehr weisen die angeführten Stellen, besonders die Logiastelle Lc 10²². Mt 11²⁷, deutlich darauf hin, dass das Sohnesverhältnis auch hier als das Verhältnis der zwischen Vater und Sohn bestehenden Liebesgemeinschaft in betracht gezogen ist. Darin, dass Gott den Menschen eine frei zuvorkommende, nicht durch rechtliche Gesichtspunkte beschränkte Liebe erweist, wie ein Vater seinen Kindern, liegt der Grund, weshalb Jesus Gott als den Vater ganz im allgemeinen betrachtet; und darin, dass Menschen dem Willen Gottes mit liebendem Gehorsam und Vertrauen folgen und der ethischen Art Gottes gleichen, liegt der Grund, weshalb Jesus sie als rechte Söhne Gottes betrachtet. So hat er nun sich selbst als »den Sohn Gottes« καὶ ἑξοχήν beurteilt, weil er dieses Verhältnis wechselseitigen Liebesverhaltens zwischen Gott und sich in einzigartiger Vollenendung bestehend wusste. Einerseits wusste er sich erfüllt von einem Leben, das nicht aus dieser Welt stammte, sondern das Gott in väterlicher Liebe aus seinem göttlichen Wesen ihm mitgeteilt hatte. Dass Gott ihn zum Zwecke seines messianischen Berufes mit der Fülle heiligen Geistes ausgerüstet hatte, das war ihm bei seiner Taufe vor das Geistesauge getreten (Mc 1¹⁰). Von Gotteskraft fühlte er sich getragen, wenn er das unheilvolle Wirken der Dämonen bekämpfte und besiegte (Mc 3²⁷. Mt 12²⁸. Lc 11²⁰). Deshalb konnte er die pharisäischen Schriftgelehrten, welche seine Dämonenaustreibungen für ein selbst dämonisches Wirken erklärten, darauf hinweisen, dass sich eine solche Lästerung nicht gegen ihn, den Menschen, sondern gegen den in ihm wirkenden heiligen Geist Gottes richte (Mc 3²⁹. Mt 12³². Lc 12¹⁰). Er wusste, dass ihm der Vater Alles übergeben hatte (Mt 11²⁷. Lc 10²²), d. h. nach dem Zusammenhange: dass ihm Gott ein siegreiches Vermögen über alle feindlichen, schädlichen Mächte verliehen hatte, nicht zwar insofern, als er äusserlich unbelästigt von den Mühen und Leiden des irdischen Lebens geblieben wäre, wohl aber insofern, als er durch alle irdischen Lasten und Anfechtungen keine Beeinträchtigung seines wahren, himmlischen Heilsbesitzes erfahren und auch unter allem irdischem Joche durch Ergebung in den Willen

Gottes erquickende Ruhe genießen konnte (Mt 11^{23—30}; vgl. oben S. 231 ff.). Andererseits wusste er auch, dass er in vollkommenem Sohnesgehorsam die Forderungen Gottes erfüllte und in seinem eigenen Liebesverhalten dem Verhalten Gottes glich. Wenn wir nun seines Wortes gedenken, dass die Menschen eine der Liebe Gottes gleichartige Liebe üben sollen, damit sie Söhne des himmlischen Vaters werden (Mt 5^{44f.}), so verstehen wir, wie er in dem Bewusstsein seiner vollkommen dem Willen und Wesen Gottes entsprechenden Liebesgesinnung dessen gewiss sein konnte, der Sohn Gottes κατ' ἐξοχήν zu sein.

Man kann also nicht sagen, Jesus habe durch seine Selbstbezeichnung als »der Sohn Gottes« nur seinen messianischen Beruf behaupten wollen. In erster Linie wollte er mit diesem Titel seine einzigartig enge und reine Liebesgemeinschaft mit Gott bezeichnen, und der Titel würde nach seiner Anschauung keine Wahrheit gehabt haben, wenn er nicht zuerst den vollen Bestand dieser persönlichen Liebesgemeinschaft bedeutet hätte. Wohl aber war für Jesus von der Taufe her die Thatsache, dass er in dem angegebenen Sinne »der Sohn Gottes« war, die feste Grundlage seines Messiasbewusstseins. Wenn er zu Anderen von sich als »dem Sohne« sprach, wies er sie auf diese Grundlage seines Messiasbewusstseins hin. Bei der Beleuchtung, welche diese Bezeichnung seiner selbst durch den ganzen übrigen Inhalt seines Evangeliums empfangt, konnte es empfänglichen Hörern klar werden, welche besondere Bedeutung er als »der Sohn« für die Verwirklichung des von ihm gepredigten Reiches Gottes hatte.

3. Um diese Anschauung Jesu recht zu würdigen, müssen wir berücksichtigen, in welchem Verhältnis für das Bewusstsein seiner jüdischen Zeitgenossen der Titel des Sohnes Gottes zum Messiasbegriffe stand. Dadurch, dass man die alttestamentlichen Stellen II Sam 7¹⁴. Ps 27. 89^{27f.}, wo der theokratische König Israels als der Sohn Gottes bezeichnet war, auf den zukünftigen messianischen König deutete, war es begründet, dass man diesen Titel des Sohnes Gottes als speziell dem Messias zukommend betrachtete. Mehrere Stellen der Evangelien, wo der Titel als Apposition dem Messiasbegriffe hinzugefügt wird,

beweisen, dass derselbe als besonderes Attribut des Messias galt (Mc 14⁶¹. Mt 16¹⁶. Joh 11²⁷. 20³¹)¹⁾. Allein dieser Titel war doch weder eine direkte Bezeichnung der messianischen Würde, noch enthielt er eine Hervorhebung desjenigen Merkmales des Messias, auf welches die Juden zur Zeit Jesu das Hauptgewicht legten. Die direkte Bezeichnung des Messias war eben der Name Messias d. i. Gesalbter (*Χριστός*) selbst. Das wichtigste Merkmal aber, welches die Juden in diesem Namen »Gesalbter« ausgedrückt fanden, war dieses, dass er der König Israels wäre (Mc 15². 18. 26. 32. Mt 2² u. 4. Joh 1⁵⁰), und zwar der Sohn Davids zur Wiederaufrichtung des Königreichs Davids (vgl. besonders: Mc 10^{47f.} 11¹⁰. Lc 1³². Joh 7⁴². Ps. Sal. 17⁴. 21. IV Esr 12³²)²⁾. Im Verhältnis zu diesem wesentlichsten Merkmale des Messias bezeichnete das Attribut »der Sohn Gottes« nur ein nebensächlich erscheinendes Moment sehr unbestimmten Inhalts. Denn wir dürfen gewiss nicht annehmen, es habe für die Juden zur Zeit Jesu, oder wenigstens für die jüdischen Schriftgelehrten, ein bestimmter Sinn dieses Titels des Sohnes Gottes in der Anwendung auf den Messias festgestanden. Bei der grossen Weite, in welcher überhaupt der Sohnesbegriff von den Juden gebraucht wurde, konnte auch der Titel »Sohn Gottes« mit Bezug auf den Messias eine allgemeine Geltung haben, welche von Verschiedenen in verschiedener Weise näher verstanden wurde. Es war durch ihn im allgemeinen die besondere Zugehörigkeit des Messias zu Gott bezeichnet und man

1) Die Stellen Mt 4³. 6. Lc 4³. 9, wo der Teufel, um die Messianität Jesu in Zweifel zu ziehen, ihn anredet: »bist du der Sohn Gottes u. s. w.«, und Mc 3¹¹. 57, wo die Dämonen, um seine Messianität zu bezeichnen, ihn als den Sohn Gottes anrufen, dürfen wir nicht als Belege für die allgemeine messianische Bedeutung dieses Titels zur Zeit Jesu geltend machen. Denn hier wenden der Teufel und die Dämonen den Titel deshalb an, weil er für das Bewusstsein Jesu die spezielle Bezeichnung und Begründung seiner Messianität enthielt. Sie wollen das anzweifeln, bzw. öffentlich kund machen, was Jesus selbst innerlich von sich urteilt. — Aus der jüdischen Litteratur zur Zeit Jesu sind die Stellen Henoch 105². IV Esr 7^{28f.} 13³². 37. 52. 149 als Belege für die Bezeichnung des Messias als Sohnes Gottes anzuführen (Schürer, Gesch. d. jüd. Volkes II³ S. 527, vgl. auch Dalman I S. 219—224).

2) Vgl. Schürer a. a. O.; Dalman I S. 237—241. 260f.

wandte den Titel an, um den Messias hinsichtlich seiner Bedeutung als Vermittler Gottes bei der Aufrichtung und Leitung des Heilsreiches der Zukunft zu charakterisieren. Dabei konnte bald speziell an das Moment der wunderbaren Herstellung und Sendung des Messias durch Gott, bald speziell an sein Erwählsein durch die Liebe Gottes und an sein Getragensein von göttlicher Kraft und Hülfe gedacht sein; es konnte bald mehr die physische, bald mehr die ethische Seite des Sohnesverhältnisses in betracht gezogen sein, ohne dass doch in einer bestimmten Theorie die eine Seite als die allein gültige betont, und die andere ausgeschlossen wäre. Darin müssen wir nun den Fortschritt und die eigentümliche Bedeutung der Messiasanschauung Jesu finden, dass er, von dem Momente seiner Taufe an, dieses nach der überlieferten jüdischen Anschauung sekundäre und inhaltlich unbestimmte Attribut des Messias als die primäre, das eigentliche Wesen des Messias ausdrückende Bezeichnung des Messias aufgefasst hat, und zwar so, dass er dabei das Sohnesverhältnis als ein Verhältnis wechselseitigen Liebesverhaltens zwischen dem Vater und dem Sohne verstand. Bei seiner frommen Betrachtungsweise urteilte er, dass in diesem Titel des Messias, welcher die innigste Gemeinschaft desselben mit Gott ausdrückte, sein wichtigstes Merkmal ausgesprochen sein müsse, die Grundlage aller seiner anderen Vorzüge und Attribute. Wo er dieses eine Merkmal des Messias in seiner eigenen Person verwirklicht wusste, machte er, wie uns die Versuchungsgeschichte zeigt, die Gewissheit seiner Messianität nicht davon abhängig, ob er auch die anderen überlieferten Merkmale des Messias in ihrem überlieferten Sinne an seiner Person vorfand. Ihm stand vielmehr fest, dass dieselben alle nur in einem solchen Sinne an dem Messias Bestand haben dürften, welcher zu der vollen Geltung seiner Sohnesgemeinschaft mit Gott passte und durch dieselbe begründet wäre. Nach der Auffassung der Juden war der messianische König auch »Sohn Gottes«; nach der Auffassung Jesu war »der Sohn Gottes« als solcher der messianische König.

Sehr deutlich tritt uns das Bewusstsein Jesu von diesem Gegensatz zwischen seiner eigenen und der jüdischen Vorstellung über den Grund und das Wesen der Messianität aus der

Frage entgegen, welche er nach Mc 12^{35—37} einmal beim Lehren im Tempel in Jerusalem aufgestellt hat: »wie sagen die Schriftgelehrten, dass der Messias Sohn Davids sei? David selbst hat im heiligen Geiste gesagt: der Herr hat gesagt zu meinem Herrn: setze dich zu meiner Rechten, bis ich deine Feinde unter deine Füße lege. David selbst nennt ihn Herrn: woher ist er denn sein Sohn?« Jesus geht hier von der Voraussetzung aus, dass der Psalm 110 seiner Überschrift gemäss von David verfasst sei und dass der »Herr«, von welchem David sage, dass Jahveh ihn zu seiner Rechten sitzen lasse und ihm alle seine Feinde unterwerfen wolle, der Messias sei. Unter dieser Voraussetzung findet er darin, dass David selbst von dem Messias nicht als von seinem Sohn, sondern als von seinem Herrn redet, einen Beweis dafür, dass das, was bei dem Messias den Grund und das Wesen seiner messianischen Bedeutung ausmache, nicht seine Davidsohnschaft sei, sondern etwas Anderes, viel Höheres. Im Sinne Jesu kann dieses Höhere nur das Verhältnis des Messias zu Gott, seine Gottessohnschaft, sein. Es ist nun wohl zu beachten, dass sich die Frage Jesu nicht darauf richtet, wie der Messias, welcher als solcher der Davidsohn sei, doch zugleich dem Psalmworte zufolge der Herr Davids sein könne, sondern vielmehr umgekehrt darauf, wie der Messias, welcher dem Psalmworte zufolge der Herr Davids sei, doch zugleich gemäss der Lehre der Schriftgelehrten der Sohn Davids sein könne. Jesus betrachtet nicht mit den Schriftgelehrten die Davidsohnschaft als die selbstverständliche und in ihrer Bedeutung klare Grundlage der Messianität und daneben die Gottzugehörigkeit des Messias als das in Frage stehende Moment, dessen genaueren Sinn man so verstehen müsste, wie es eben mit dem Wesen des Davidsohnes vereinbar wäre. Er betrachtet vielmehr als die wesentliche und klare Grundlage der Messianität eine solche Zugehörigkeit zu Gott, welche den Messias als Herrn auch über David erhebt. Unter diesen Umständen kann die Davidsohnschaft für die eigentliche Begründung oder Steigerung der messianischen Würde des Messias nichts beitragen. Ihre Bedeutung muss so aufgefasst werden, dass die das Wesen und die Würde des Messias konstituierende Gottessohnschaft nicht darunter leidet. Wir dürfen zwar in der Frage Jesu nicht

eine indirekte Bestreitung der Davidsohnschaft des Messias in jeder Beziehung ausgedrückt finden. Denn wenn er die durch das Psalmwort bezeugte höhere Würde des Messias so aufgefasst hätte, dass sie mit der äusseren Herstammung des Messias von David unvereinbar wäre, so müsste er sie auch überhaupt mit menschlicher Art und Herstammung des Messias unvereinbar gedacht haben, da eine noch geringere Herkunft, als die davidische, doch einen noch grösseren Widerspruch zu jener Würde dargestellt hätte. Wenn aber Jesus ohne Zweifel nicht das Menschsein überhaupt als mit der Würde des Messias unverträglich betrachtet hat, so kann er auch die Herstammung von David nicht als solche für unvereinbar mit der messianischen Würde gehalten haben. Es ist also durch diese Frage Jesu keineswegs ausgeschlossen, dass er sich selbst als einen Nachkömmling Davids wusste. Er hat doch auch vor seinem letzten Einzuge in Jerusalem den Anruf »Sohn Davids« angenommen (Mc 10^{47f.}). Wenn dieser Titel nun auch ohne Zweifel nicht einen blossen Nachkommen Davids, sondern den Messias bezeichnete, so galt dabei doch die selbstverständliche Voraussetzung, dass der Messias eben ein Nachkomme Davids wäre, und Jesus würde gerade diesen Titel schwerlich auf sich bezogen haben, wenn er nicht in seiner verheissungsgemässen physischen Herstammung von David die Wahrheit des Titels gefunden hätte. Sehen wir auch von allen anderen neutestamentlichen Aussagen über die davidische Herkunft Jesu ab, so lautet das Zeugnis des Paulus Röm 1³, dass Jesus Christus dem Fleische nach aus Davids Samen entstanden sei, so bestimmt, dass wir an der wirklichen Abstammung Jesu von David zu zweifeln kein Recht haben. Aber das Wichtige ist, dass Jesus, wie er sonst in den uns überlieferten Aussagen nirgends von dem Bewusstsein seiner davidischen Herkunft Gebrauch gemacht hat, um seine messianischen Ansprüche zu stützen, so an unserer Stelle Mc 12^{35ff.} die Davidsohnschaft geflissentlich als etwas für die messianische Würde Belangloses hingestellt hat. Wenn wir in seinem Sinne die Schlussfrage beantworten wollen: »David selbst nennt ihn Herrn: woher ist er denn sein Sohn?« müssten wir etwa sagen: der Messias ist, trotzdem er wegen seines einzigartig nahen Verhältnisses zu

Gott weit höher an Würde und Bedeutung steht, als David, und von David selbst im prophetischen Vorausblick nur hinsichtlich dieser seiner religiös begründeten Würde in betracht gezogen wird, doch deshalb Davids Sohn, weil er der Verheissung Gottes zufolge aus der Nachkommenschaft Davids hervorgehen soll und weil dieses menschliche Sohnesverhältnis zu David seinem Sohnesverhältnisse zu Gott, auf dem seine eigentliche messianische Würde beruht, keinen Eintrag thun kann. Dies ist dann aber eine ganz andere Auffassung der Davidsohnschaft des Messias, als welche die Schriftgelehrten hatten. Denn für diese bedeutete die Davidsohnschaft des Messias nicht etwa nur eine solche natürliche Herstammung von David, welche für sein eigentlich messianisches Wesen und Wirken gleichgültig wäre, sondern vielmehr eine solche Bluts- und Artgemeinschaft mit David, welche ihn zu einem ebensolchen Könige und Reichsbegründer machte, wie jenen, und welche hierdurch seine messianische Würde begründete. Ein Sohn Davids in diesem Sinne der Schriftgelehrten war Jesus nicht und wollte er nicht sein; denn eine Davidsohnschaft dieser Art würde nach seiner Auffassung die höhere Würde beeinträchtigen, welche der Messias nach dem Schriftworte als der Herr Davids besitzen muss.

4. In den evangelischen Berichten ist besonders häufig mitgeteilt, dass sich Jesus als »den Menschensohn« bezeichnet habe. Um die Klarstellung des Sinnes dieser Bezeichnung hat sich die theologische Forschung in neuerer Zeit besonders intensiv bemüht ¹⁾. Aus der Untersuchung des aramäischen Sprachgebrauchs hat sich ergeben, dass der von Jesus selbst gebrauchte aramäische Ausdruck, den unsere Evangelisten griechisch mit

1) Vgl. ausser der auf S. 412 angeführten Litteratur: J. M. Usteri, die Selbstbezeichnung Jesu als des Menschen Sohn, 1886; B. D. Erdmans, ThT 1894 S. 153 ff.; A. Meyer, Jesu Muttersprache, 1896, S. 91 ff.; H. Lietzmann, der Menschensohn, 1896; P. W. Schmiedel, PrM 1898 S. 252 ff. 291 ff.; G. Dalman I S. 191 ff.; J. Wellhausen, Skizzen und Vorarbeiten VI, 1899, S. 187 ff.; A. Hilgenfeld BphW 1897 S. 1520 ff., ZwTh 1899 S. 149 ff.; A. Klöpper, ZwTh 1899 S. 161 ff.; H. Gunkel, ZwTh 1899 S. 582 ff.; W. Baldensperger, ThR 1900 S. 201 ff. 243 ff.; O. Holtzmann S. 128 ff.; P. Fiebig, der Menschensohn, 1901. Ich stimme im wesentlichen den Resultaten der letztgenannten Abhandlung bei.

ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου wiedergegeben haben, zunächst einfach »der Mensch« (auch »ein Mensch« oder »jemand«) bedeutete (vgl. Mc 3²⁸). Unsere Evangelisten haben ihn jedoch nicht mit dem einfachen ὁ ἄνθρωπος, sondern mit jenem umständlicheren Ausdruck übersetzt, weil sie in ihm offenbar eine an Dan 7¹³ anklingende Selbstbezeichnung Jesu fanden. Aber es fragt sich, ob diese Auffassung dem ursprünglichen Sinne Jesu entspricht. Konnte der einfache Begriff »der Mensch« von Jesus wirklich als Selbstbezeichnung, als messianische Selbstbezeichnung gemeint sein? War denn dieser Begriff eine dem damaligen Judentum geläufige Bezeichnung des Messias? Und ist es denkbar, dass Jesus von sich selbst ein messianisches Auftreten nach Art der Erscheinung des danielischen »Menschensohnes« angenommen hat? Wo man diese letzteren Fragen verneinen zu müssen meinte, hat man behauptet, dass diejenigen Aussagen, in denen der Ausdruck »Menschensohn« deutlich Selbstbezeichnung Jesu im Anschluss an Dan 7¹³ ist, nicht authentisch von Jesus herkommen. Wo er selbst von »dem Menschen« gesprochen habe, habe er den Menschen im allgemeinen, nicht sich speziell, gemeint. Hier beruhe die Übersetzung seines Ausdrucks mit dem danielischen Begriffe »Menschensohn« auf einem Missverständnis.

Allein es sprechen keineswegs durchschlagende Gründe gegen die Möglichkeit, dass im Zeitalter Jesu der Ausdruck »der Mensch« in Anknüpfung an jene Danielstelle zur Bezeichnung des Messias gebraucht wurde. Die Stelle IV Esr 13 und die Bilderreden im Henochbuche bezeugen vielmehr positiv diesen Gebrauch ¹⁾. Nur war dieser Ausdruck »der Mensch« kein häufiger und populärer, ohne Weiteres verständlicher Name für den Messias. Das hatte seinen guten Grund. In der Danielvision zwar war es durch den Gegensatz gegen die Thiergestalten bedingt, dass die Menschengestalt, in welcher der Vertreter des Gottesreiches auftrat, als eine Darstellung nicht der geschöpflichen Schwäche erschien, die dem Menschen mit den Thieren gemeinsam ist, sondern vielmehr der Gottähnlichkeit (Gen 1^{25f.}), die den Menschen von den Thieren unterscheidet. Aber im allgemeinen bezeichnete doch der einfache Begriff

1) Vgl. auch die Anm. auf S. 73.

»der Mensch« nicht eine besondere Grösse, einen besonderen Vorrang. Er erschien nicht als charakteristische Bezeichnung des Messias, weil er nicht auf etwas hinwies, was den Messias vor den anderen Menschen auszeichnete. Es konnte vielmehr auffallend sein, wenn man vom Messias eben dies betonte, dass er Mensch sei ¹⁾.

Sofern es aber überhaupt möglich war, dass man im Anschluss an Dan 7¹³ den Messias als »den Menschen« bezeichnete, konnte natürlich auch Jesus, wenn er sich selbst für den Messias hielt, von sich selbst als »dem Menschen« sprechen, um hierdurch seine Messianität anzudeuten. Eine deutliche Kundgabe seines messianischen Anspruchs war freilich diese Selbstbezeichnung nicht. Derselbe Umstand, der diesen Ausdruck sonst nicht zu einer geläufigen und beliebten Bezeichnung des Messias werden liess, hinderte auch das deutliche Verständnis seines messianischen Sinnes, wenn Jesus ihn von sich selbst gebrauchte. Der Ausdruck war zu allgemein. Er konnte immer vom Menschen überhaupt verstanden werden, statt speziell vom Messias. Er konnte, wenn Jesus ihn auf sich selbst anwandte, als ein Hinweis auf sein gewöhnliches Menschsein aufgefasst werden, statt als Hinweis auf seine messianische Würde. Andererseits lag doch etwas sehr Auffallendes darin, wenn Jesus von sich nicht einfach in der ersten Person sprach, sondern diese Umschreibung »der Mensch« gebrauchte. Wozu solche umständliche Ausdrucksweise, wenn sie nichts weiter besagte, als dass er sich als Mensch wusste wie andere Menschen auch? Wenn die Hörer überhaupt merkten, dass Jesus sich als einen Gottgesandten von besonderer Bedeutung fühlte, so konnten sie durch die auffallende Art seiner Selbstbezeichnung als »der Mensch« ganz wohl auf den Gedanken hingeleitet werden, dass er »der Mensch« im besonderen Sinne, »der Mensch«, von dem im Danielbuche die Rede war, zu sein beanspruche.

Ist denn aber auch ein rechtes Motiv dafür zu erkennen, dass Jesus gerade diesen danielischen Ausdruck trotz des eigen-

1) Dies ist auch der natürliche Grund dafür, dass der Ausdruck *ὁ υἱὸς τ. ἀνθρώ.*, obgleich Jesus selbst ihn so häufig von sich gebraucht hatte, weder in der apostolischen Zeit noch in der späteren Christenheit ein geläufiger Titel für Jesus Christus wurde.

tümlichen Doppelsinnes, der ihm anhaftete, besonders gern aufnahm, um seinen messianischen Anspruch anzudeuten? Nur wenn sich ein solches verständliches Motiv nachweisen lässt, wird die Überlieferung von seinem häufigen Gebrauche dieser Selbstbezeichnung dem Zweifel entrückt.

Ein solches Motiv tritt uns nun deutlich entgegen bei einigen Stellen, wo diese Selbstbezeichnung offenbar in innerer Beziehung dazu steht, dass Jesus dem Zusammenhang nach besonderen Anlass hatte, von sich als Menschen, als Glied der menschlichen Gattung, als Träger menschlicher Beschaffenheit etwas auszusagen. Es sind diejenigen Stellen, welche besonders die Vermutung unterstützt haben, dass Jesus, wo er von »dem Menschensohn« d. i. »dem Menschen« spreche, überhaupt nicht speziell sich selbst, sondern den Menschen im allgemeinen im Sinne habe. Vor allem die beiden Stellen Mc 2¹⁰ und 2²⁸. Als Schriftgelehrte seine Zusprechung der Sündenvergebung an den Paralytischen als Blasphemie beurteilten, spricht Jesus dem Kranken auch die körperliche Genesung zu, um zu zeigen, dass »der Mensch« Vollmacht habe auf der Erde Sünden zu vergeben (Mc 2¹⁰). Die Blasphemie, die man ihm vorwarf, sollte darin bestehen, dass er als Mensch sich etwas anmasse, was nur Gott zustehe (V. 7). Deshalb muss er nun das Recht zum Vergeben der Sünde gerade für »den Menschen« darthun. In Mc 2²⁸ fügt er dem Urteile, dass der Sabbat um des Menschen willen geworden sei und nicht der Mensch um des Sabbats willen (V. 27), die Folgerung hinzu: also ist Herr »der Mensch« auch über den Sabbat. Hier steht der Begriff »der Mensch« in der Folgerung in deutlicher Korrelation zu dem Begriffe »der Mensch« in der Prämisse. Es handelt sich um die Frage, welche Stellung Jesus als Mensch der Gottesordnung des Sabbats gegenüber einzunehmen hat.

Aber an diesen beiden Stellen ist doch unter »dem Menschen« auch nicht der Mensch ganz im allgemeinen verstanden. Jesu Meinung ist weder, dass jeder Mensch als solcher die Befugnis zur Sündenvergebung habe¹⁾, noch dass jeder ein Herr über den

1) So scheint allerdings Mt. den Ausspruch verstanden zu haben, indem er in 9⁸ in deutlicher Beziehung auf 9⁶ sagt, die Augenzeugen

Sabbat sei. Er spricht nur von sich selbst, der ein Mensch, aber ein Mensch von besonderer Bedeutung ist. Sich speziell weiss er befugt, auf Erden die Sündenvergebung zuzusprechen. Er, der Gott so nahe steht, dass wenn er dem Kranken körperliche Heilung zuspricht, Gott das Wunder dieser Heilung sicher eintreten lässt, kann auch Sündenvergebung zusprechen in der Gewissheit, dass was er auf Erden sagt, im Himmel gilt. Für sich speziell nimmt er das Herrenrecht über den Sabbat in Anspruch. Denn Herr zu sein über den Sabbat, frei über den Sabbat verfügen zu können, bedeutet doch noch mehr, als das, was von dem Menschen im allgemeinen gilt, dass um seinetwillen der Sabbat gemacht ist. Welche besondere Bedeutung seiner Person Jesus hier im Sinne hat, ist nun aber gerade auch durch den Ausdruck »der Mensch« angezeigt, sofern dieser Ausdruck nach Dan 7¹³ den Repräsentanten des messianischen Reiches bezeichnet. Als der Messias hat Jesus jene besondere Vollmacht. Was den bisherigen Menschen noch nicht zustand, steht jetzt in der neuen Periode des Reiches Gottes dem Messias und seinen Jüngern zu, weil sie freie Söhne des himmlischen Vaters sind (vgl. Mt 17²⁶). Wenn aber so die Selbstbezeichnung »der Mensch« an diesen beiden Stellen eine Hindeutung Jesu auf seine Messianität enthält, so bleibt dabei doch bestehen, dass sie zugleich deshalb gewählt ist, weil Jesus, wie wir vorher sahen, dem Zusammenhange nach von sich als Träger menschlicher Natur, als Glied der menschlichen Gattung zu sprechen veranlasst war. Die eigentümliche Pointe dieser Selbstbezeichnung beruht in diesen Fällen offenbar darauf, dass Jesus seine messianische Stellung mit einem Ausdrucke andeutete, der zugleich unmittelbar das Menschsein des Messias hervorhob. Da in dem Schriftworte Dan 7¹³ besonders hervorgehoben war, dass der Messias als Mensch in Erscheinung treten werde, so bedeutete es keinen Widerspruch zu den Verheissungen Gottes, wenn er, Jesus, obgleich er ein einfacher Mensch war, sich als

des Vorganges hätten gepriesen τὸν θεὸν τὸν δόντα ἐξουσίαν τοιαύτην τοῖς ἀνθρώποις. Aber diese Auffassung des Mt., die er unter Umgestaltung des ihm vorliegenden Textes Mc 2¹² angebracht hat, kann nicht als entscheidend für den ursprünglichen Sinn gelten.

Messias fühlte und hohe messianische Rechte und Befugnisse für sich in Anspruch nahm¹⁾.

Ebenso verhält es sich mit dem Gebrauche dieser Selbstbezeichnung an der Stelle Mt 12³² (Lc 12¹⁰): »wer ein Wort sagt gegen »den Menschen«, dem wird es vergeben werden; wer aber spricht gegen den heiligen Geist, dem wird es nicht vergeben werden«. Auch hier ist es einerseits von wesentlicher Bedeutung, dass das Objekt der Lästerung, die Vergebung findet, nachdrücklich als Mensch, als Glied der menschlichen Gattung, bezeichnet wird. Denn die Vergebbarkeit dieser Lästerung im Unterschiede von der Unvergebbarkeit der Lästerung des heiligen Geistes ist darin begründet, dass es sich in dem einen Falle um ein Geschöpf, in dem anderen um etwas Göttliches handelt. Andererseits hat Jesus bei »dem Menschen«, dessen Lästerung er als vergebbar bezeichnet, doch speziell sich selbst im Sinne, und zwar sich, dessen Wirken in Gotteskraft er unmittelbar vorher als Anzeichen für das Gekommensein des Reiches Gottes hingestellt hat (Mt 12²⁸. Lc 11²⁰). Weil man sein Wirken gelästert hatte (Mt 12²⁴. Lc 11¹⁵), will er auf die Gefahr und Schuld eben dieser Lästerung hinweisen, die ihn den Messias betrifft. Aber dabei macht er den Unterschied zwischen seiner Person, die der menschliche Träger des göttlichen Geistes ist, und dem heiligen Geiste, der in seiner Person wirksam ist. Die Lästerung seiner Person, obgleich er der Messias ist, bleibt vergebbar, weil er doch eben ein geschöpflicher Mensch ist, während die gegen den göttlichen Geist in ihm gerichtete Lästerung keine Vergebung findet. Jesus bezeichnet hier also mit dem Ausdruck »der Mensch« sich selbst, sofern er der Messias, aber

1) Bei Mc. stehen die Erzählungen 21—12 u. 23—28, in denen diese beiden Fälle des charakteristischen Gebrauchs von *ὁ υἱὸς τ. ἀνθρώπου* vorkommen, gleich am Anfange der evangelischen Geschichte. Es scheint auffallend, dass Jesus schon so früh, nicht nur vor dem Jüngerbekenntnisse, sondern sogar noch vor der Jünger Auswahl, auf seine Messianität angespielt haben soll (vgl. z. B. Schürer ThLz 1899 S. 365). Hier muss unser Urteil aber geleitet werden durch die oben (S. 10—13) schon aus anderen Anzeichen gewonnene Erkenntnis, dass die Konfliktsfälle 21—36, die dem Mc. als feste Gruppe überliefert gewesen sein müssen, von ihm nicht chronologisch richtig placiert worden sind.

zugleich geschöpflicher Mensch ist. Es kam ihm darauf an, auf diese beiden Momente an seiner Person hinzuweisen. Mit keinem anderen Ausdruck hätte er diesen Hinweis besser geben können.

In dieselbe geschichtliche Situation und Stimmung gehört die Antwort Jesu auf die Zeichenforderung: wie Jona den Nineviten ein Zeichen gewesen sei, so solle es auch »der Mensch« für diese Generation sein (Lc 11³⁰; vgl. Mt 12⁴⁰). Jesus meint, er selbst sei mit seiner Verkündigung des Gerichts das seinen Zeitgenossen gegebene Gotteszeichen, so wie Jona durch seine Gerichtspredigt den Nineviten ein Zeichen gewesen sei¹⁾. Es liegt eine gewiss beabsichtigte, anstössige Härte darin, dass Jesus sich hier als »den Menschen« bezeichnet. Er als Mensch erscheint gerade eines Himmelszeichens bedürftig. Wie kann er eben als »der Mensch« ein solches Zeichen sein, wie man es verlangt? Aber dieser Ausdruck »der Mensch« deutet doch zugleich an, inwiefern er wirklich ein solches Zeichen ist. »Der Mensch« ist nach Dan 7¹³ der Messias. Als der Messias ist Jesus trotz seines Menschseins ein wunderbares Gotteszeichen, ein grösseres, als Jona und Salomo es waren. Durch seine messianische Verkündigung, die sich den Unbussfertigen gegenüber zur Gerichtsverkündigung gestaltet, ist er ein dieser Generation von Gott gegebenes Zeichen, und zwar das einzige, das ihr gegeben wird.

Auch an der Stelle Mt 8²⁰. Lc 9⁵⁸: »die Füchse haben Gruben und die Vögel des Himmels Nester, aber »der Mensch«

1) In Mt 12⁴⁰ ist dem Jonazeichen die Deutung gegeben: »wie Jona in dem Bauche des Ungetüms drei Tage und drei Nächte war, so wird der Menschensohn in dem Innern der Erde sein drei Tage und drei Nächte«, — also die Deutung auf das Wunder der Auferstehung Jesu nach drei Tagen. Aber diese Deutung, die Lc. in seiner Parallele nicht hat, steht nicht in rechtem Einklang mit der alttestamentlichen Jonageschichte, die nichts davon weiss, dass Jona durch das auf dem Meere erlebte Wunder den Nineviten ein Zeichen geworden sei; und sie steht auch nicht in Beziehung zu den folgenden Worten Jesu, die nicht auf jenes wunderbare Erlebnis des Jona, sondern nur auf seine Gerichtspredigt den Nineviten gegenüber hinweisen. Diese Deutung des Mt. muss deshalb als sekundär gelten. — Anders urteilen B. Weiss in Meyer's Komm. z. d. St. und M. Kähler, zur Lehre von der Versöhnung, 1898, S. 163 f.; vgl. aber gegen sie G. Hollmann, die Bedeutung des Todes Jesu, 1901, S. 23—27.

hat nicht, da er sein Haupt hinlege« ist diese Doppelseitigkeit des Ausdrucks von Bedeutung. Zuerst tritt der Kontrast zwischen Thier und Mensch hervor: die Thiere haben, was dem Menschen fehlt. Aber Jesus meint doch nicht, dass eine Heimstätte dem Menschen im allgemeinen fehlt, sondern dass sie speziell ihm selbst, »dem Menschen« im besonderen Sinne, fehlt. Es liegt eine paradoxe Steigerung jenes Kontrastes darin, dass gerade dieser besondere Mensch, der Messias, der Heimstätte ermangelt. Ähnlich ist es an der Stelle Mt 11¹⁹. Lc 7³⁴. Jesus sagt, der Täufer habe gefastet, »der Mensch« esse und trinke, aber die Leute mäkelten an dem Verhalten des Einen wie des Anderen. Offenbar ist der Ausdruck »der Mensch« hier Selbstbezeichnung Jesu. Sofern Jesus durch die Art dieser Selbstbezeichnung sein menschliches Wesen hervorhebt, giebt er indirekt schon eine Apologie des Verhaltens, das seine Zeitgenossen an ihm tadeln. Denn wenn er als Mensch isst und trinkt, so thut er doch nur, was für einen Menschen natürlich ist. Andererseits fehlt bei dieser Selbstbezeichnung auch hier nicht die Hindeutung auf seine besondere messianische Bedeutung. Jesus spricht im Zusammenhange von dem Täufer und von sich selbst als von den Gottgesandten, welche den Ratschluss Gottes (Lc 7³⁰) und die Weisheit Gottes (Lc 7³⁵) ihren Zeitgenossen kundthun sollen. Und wie er im Vorangehenden den Täufer als den Elias bezeichnet hat, der am Schlusse der prophetischen Wartezeit steht (Mt 11^{13f.}), so fühlt er sich selbst als den Messias, der schon den Anbruch der Erfüllungszeit, des verwirklichten Reiches Gottes, gebracht hat (Mt 11¹²). In seiner Selbstbezeichnung als »der Mensch« bringt er auch dieses sein messianisches Bewusstsein zum Ausdruck.

Eine besondere Gruppe bilden diejenigen Stellen, wo Jesus von »dem Menschen« aussagt, dass er dereinst in himmlischer Herrlichkeit zur Vollziehung des Endgerichtes kommen werde (Mc 8³⁸. 13²⁶. 14⁶². Mt 10²³. 24²⁷. 37. 39. 25³¹. Lc 12⁴⁰. 17²². 21²⁶. 30. 18⁸. 21³⁶). Hier ist diese Selbstbezeichnung offenbar in erster Linie in Anschluss an Dan 7¹³ gebraucht. Wir werden später noch besprechen, wie es psychologisch zu erklären ist, dass Jesus dies Grösste von sich auszusprechen wagte: er, den die Menschen aus dem Wege räumten, werde in himmlischer

Majestät als ihr Richter wiederkommen. Meines Erachtens war der Ausgangspunkt für diese seine Vorstellung nicht jenes Danielwort, in das er sich allmählich hineingedacht und dem er sein messianisches Selbstbewusstsein akkommodiert hätte. Sondern der Ausgangspunkt war die mit seinem anderweitig begründeten messianischen Selbstbewusstsein gegebene innere Gewissheit von der durch Gott bestimmten und durch Menschen nicht zu vereitelnden Bedeutung seiner Person für die Aufrichtung des Reiches Gottes und von seiner deshalb notwendigen Mitwirkung bei dem epochemachenden Übergange von der jetzigen Welt in den neuen Aeon. Für diese seine innere Gewissheit aber fand er in jenem Danielworte eine wichtige Bestätigung. Es lag eine gewaltige Paradoxie in dieser Vorstellung, dass er, dieser einfache, schwache, dem Tode preisgegebene Mensch, vom Himmel zum Gerichte wiederkehren werde. Aber auch an dieser Danielstelle war von dem Träger der Messiaswürde gesagt, dass er Mensch sein und doch zugleich auf den Wolken des Himmels erscheinen und von Gott mit Gewalt über alle Völker ausgestattet werden werde. So beglaubigte diese Danielstelle die Richtigkeit jener paradoxen Vorstellung. Und wenn Jesus nun da, wo er von seinem dereinstigen Wiederkommen zum Endgerichte sprach, mit Anspielung an Dan 7¹³ sich selbst als »den Menschen« bezeichnete, so wollte er hierdurch auch seinen Hörern einen Hinweis darauf geben, dass es mit seinem paradoxen, blasphemisch klingenden Anspruch dennoch der Schrift zufolge seine Richtigkeit habe. Diese Absicht tritt am deutlichsten zu Tage in seiner Antwort an den Hohenpriester Mc 14⁶². Auf die Frage, ob er der Messias, der Sohn des Hochgelobten sei, antwortet er: »ich bin es und ihr werdet »den Sohn des Menschen« (d. i. »den Menschen«) sitzen sehen zur Rechten der Macht und kommen in den Wolken des Himmels«. Es ist zunächst sehr auffallend, dass er gerade in diesem Momente anstatt des Begriffs Messias oder Gottessohn den Begriff »der Mensch« eintreten lässt. Der Grund für diese Ausdrucksweise liegt darin, dass er durch die Anlehnung an Dan 7¹³ andeuten konnte, es erfülle sich in ihm die Danielweissagung über den Messias, dass derselbe Mensch sein und doch mit himmlischer Macht und Herrlichkeit bekleidet sein werde.

Es bleiben noch übrig diejenigen Stellen, wo Jesus von dem Leiden und Sterben »des Menschen« spricht: Mc 8³¹. 9⁹. 2. 31. 10³³. 45. 14²¹. 41. Er spricht so zu seinen Jüngern, die um seine Messianität wissen, und zwar gerade auch in unmittelbarem Anschluss an ihr Messiasbekenntnis (Mc 8²⁹) oder an den Eindruck, den sie von seiner himmlischen Glorie bekommen haben (9^{2—8}). Es liegt eine schreckliche Paradoxie in dieser Thatsache, dass der Messias leiden und sterben wird. Aber es muss so sein nach Gottes Bestimmung (8³¹. 33), gemäss der Schriftweissagung (9¹². 14²¹). Dadurch, dass Jesus bei der Bezugnahme auf diese paradoxe Thatsache sich nachdrücklich mit dem der Schrift entnommenen Titel »der Mensch« bezeichnet, will er auf das Schriftgemässe dieses seines Schicksales hindeuten. Nun ist freilich an der Danielstelle, die von »dem Menschen« handelt, nicht von dem Leiden, sondern vielmehr von der Erhöhung desselben die Rede. Aber der Umstand, dass der zu himmlischer Herrlichkeit erhobene Messias so nachdrücklich als »Mensch« gekennzeichnet wird, erschien Jesu doch als eine indirekte Hindeutung auf das Menschenschicksal des Messias. Zu leiden und zu sterben, in die Hände der Menschen überantwortet und von den Menschen misshandelt und verworfen zu werden, ist für den Menschen nichts Unmögliches, Unnatürliches. Soll der Messias nach der Schrift Mensch sein, so bedeutet es auch keinen wirklichen Widerspruch zu seiner Messianität, wenn er menschlich leidet und stirbt und erst durch den Tod hindurch zur Herrlichkeit gelangt.

Das Prinzip, nach dem Jesus diese Selbstbezeichnung »der Mensch« gebraucht, das Motiv, aus dem er in bestimmten Fällen diese Bezeichnung anderen vorzieht, ist also überall das gleiche. Weder will er sich bloß als einfaches Glied der menschlichen Gattung hinstellen, noch will sich er bloß als Messias kundgeben. Es will vielmehr auf das Eine und zugleich auf das Andere, auf das Zusammensein seiner Menschennatur und seiner Messianität hinweisen. Er will andeuten, dass dieses in seinen Konsequenzen vielfach so paradoxe Zusammensein: gottartiges Wirken, himmlische Herrlichkeit bei einem Menschen, menschliche Erfahrungen, menschliches Leiden und Sterben bei dem zur himmlischen Herrlichkeit bestimmten Messias, der Schrift

entspricht. Dafür bot ihm die Schriftstelle Dan 7^{13f.} den Beleg. Es war die einzige Stelle des AT's, die so energisch das Menschenwesen des Messias betonte und dabei doch zugleich von seiner himmlischen Macht und Herrlichkeit sprach. Jesus verwertet diese Stelle gerade so, wie er überhaupt das AT. verwertet: er greift mit sicherem Blicke diejenigen Punkte heraus, die zu der von ihm als richtig erkannten Gesamtanschauung passen und lässt die anderen, nichtpassenden fallen. In dieser Danielstelle übersieht er das in ihr auch ausgedrückte Moment der politischen Gewalt, die dem Repräsentanten des messianischen Reiches verliehen wird. Aber wichtig ist ihm das Moment, dass der Messias auf den Wolken des Himmels erscheinen und im Himmel mit Herrlichkeit bekleidet werden wird. Denn dieses Moment entspricht seiner Gewissheit, dass der vollendete Heilszustand des Messias wie des messianischen Reiches ein himmlischer, nicht ein irdisch-sinnlicher sein wird. Und zugleich ist ihm das andere Moment bedeutsam, dass dieser zu himmlischer Verherrlichung geführte Messias in Menschengestalt auftritt. Ihm erscheint diese Danielstelle als eine Weissagung auf die schwache menschliche Art, die er selbst, der von Gott zum Messias Berufene, an sich trägt und die Anderen in so schroffem Widerspruch zu seinen messianischen Ansprüchen zu stehen scheint.

Auch der Gebrauch dieser Selbstbezeichnung »der Mensch« stellt sich durchweg als eine Bewährung jener Weisheit dar (vgl. oben S. 416), mit der Jesus überhaupt sein messianisches Selbstbewusstsein kundgegeben hat. Offen, in einer Allen gleich verständlichen Weise, hat er seine Messianität auch durch diese Selbstbezeichnung nicht proklamiert. Wohl aber hat er sie so anzudeuten gesucht, dass den Hörern, die auf seine Andeutung merkten, zugleich ein Verständnis für die rechte Art seiner Messianität erschlossen wurde¹⁾.

1) Ich habe im Obigen alle Stellen des Mc., an denen der Ausdruck *ὁ υἱὸς τ. ἀνθρώ.* vorkommt, und aus Mt. und Lc. diejenigen in betracht gezogen, die man aus der Logiaquelle herzuleiten guten Grund hat. Der prägnante Sinn, in dem Jesus diesen Ausdruck gebraucht hat, tritt in diesen gut überlieferten Aussprüchen deutlich zu Tage. Dagegen kann man ihn aus der Darstellung der sekundären evangelischen

5. Sein in dieser Selbstbezeichnung zu Tage tretendes Bewusstsein, trotz seiner Messiaswürde ein natürlicher schwacher Mensch zu sein, sprach er auch sonst gelegentlich deutlich aus. Er wusste sich in innigster Sohnesgemeinschaft mit Gott, wusste, dass in dieser Gemeinschaft mit Gott die starken Wurzeln seiner Kraft lagen. Aber zugleich erkannte er den Unterschied an, der ihn als geschöpflich beschränkten Menschen von dem ewigen Gott trennte. Sein Sohnesbewusstsein selbst forderte die demütige Anerkennung der unendlich übergeordneten Macht, Weisheit und Güte des himmlischen Vaters. Seine Gewissheit, der Träger höherer Gaben und Kräfte zu sein und zum Heile der Menschen auch wunderbare Siege über die schädlichen Gewalten davontragen zu können, war für ihn nicht ein Motiv, sich selbst zu erheben und sich auf sein eigenes bevorzugtes Vermögen zu verlassen, sondern ein Motiv, Gott für diese Heilsoffenbarung und Machtverleihung zu preisen (Lc 10^{21f.} Mt 11^{25—27}) und Andere anzuweisen, dass sie durch Vertrauen auf Gott die gleichen wunderbaren Erfolge erzielen könnten wie er selbst (Mc 9^{23, 29}). Seine Gewissheit, selbst von der Liebe Gottes geleitet zu sein und mit der Macht Gottes alle Leiden überwinden zu können, war verbunden mit dem Bewusstsein und Bekenntnis, dass er seinen Willen dem Willen Gottes fügen müsse, auch wo dieser seinem irdischen Wohlbefinden und seinen menschlichen Gedanken und Wünschen zuwiderlief (Mc 14³⁶. Mt 4^{6f.} Lc 4^{9—12}). Seine Gewissheit, den Heilswillen Gottes mit Bezug auf die Aufrichtung seines Reiches vollkommen durchschaut zu haben und selbst der einzige Vermittler des gegenwärtigen und zukünftigen Heiles für die anderen Menschen zu sein, war verknüpft mit

Überlieferung nicht ebenso sicher erkennen. Er steht hier zwar an einigen Stellen, wo er auch seinem ursprünglichen Sinne gemäss am Platze wäre, nämlich wo Jesus von seinem zukünftigen Kommen in himmlischer Herrlichkeit redet: Mt 10²³. 16²⁸ (vgl. Mc 9¹). 19²⁸. 24³⁰ (vgl. Mc 13²⁶); er steht aber auch an anderen Stellen, wo dieser ursprüngliche Sinn nicht vorliegt: Mt 13^{37. 41}. 16¹³ (vgl. Mc 8²⁷: *με*). Lc 6²² (vgl. Mt 5¹¹: *ἐμοῦ*). 22⁴⁸. Auch in Lc 19¹⁰ (vgl. den nicht zum ursprünglichen Mt. text gehörigen Spruch Mt 18¹¹) ist diese Selbstbezeichnung Jesu gewiss auf Lc. zurückzuführen, wenngleich die Erzählung von Zachäus im Grundbestande aus der Logiaquelle stammen kann.

der Anerkennung, dass nicht er, sondern allein der Vater, Tag und Stunde wisse, wann die himmlische Vollendung des Gottesreiches eintreten werde (Mc 13³²), und dass ebenso nicht ihm, sondern allein Gott zustehe, seinen Jüngern den ihnen gebührenden Platz in dem himmlischen Vollendungsstande zuzuweisen (Mc 10⁴⁰). Aus den vereinzeltten Äusserungen dieser Art ersehen wir, dass er bei seinem Bewusstsein, den Heilsplan Gottes im ganzen richtig zu erkennen, doch durchaus nicht den Anspruch erhob, einen Vorausblick in die Ausführung dieses Heilsplanes durch Gott im einzelnen zu besitzen. Er hat endlich, trotz seines Bewusstseins, den Willen Gottes gehorsam zu erfüllen und deshalb der geliebte Gegenstand des göttlichen Wohlgefallens zu sein, doch auch den Abstand seiner sittlichen Beschaffenheit von derjenigen Gottes betont. Die Anrede »guter Meister« aus dem Munde jenes reichen Mannes, der im Vollgefühl seiner eigenen tadellosen Lebensführung auch Jesu den Besitz sittlicher Gutbeschaffenheit zugestehen wollte, lehnte er ab mit dem Worte: »was nennst du mich gut? Niemand ist gut ausser Einem: Gott« (Mc 10¹⁸). Er wollte damit durchaus nicht sagen, dass er sich schuldig fühle, den Willen Gottes übertreten zu haben. Wohl aber wollte er dem Gedanken Ausdruck geben, dass ein geschöpflicher Mensch als solcher niemals die Gutbeschaffenheit als fertigen Besitz habe, sondern immer nur in dem Trachten nach ihrer Aneignung, Bewahrung und Weiterbildung unter immer neuen Aufgaben und Kämpfen begriffen sein könne. Indem er durch diesen Gedanken jenen Reichen darauf hinzuleiten wünschte, dass derselbe auch sich nicht schon für fertig gut halten dürfe, sondern unter neuen und grösseren Aufgaben, als den bisher vollzogenen, sein Trachten nach dem Guten zu bewähren und zu entwickeln habe, exemplifizierte er auf sich selbst und sprach er auch sich selbst eine fertige Gutbeschaffenheit ab. Auch sich selbst wusste er nur begriffen in einem während seines irdischen Lebens nie aufhörenden Ringen nach Verwirklichung des Ideales der Gutbeschaffenheit, dessen vollendete Verwirklichung allein in Gott anzuschauen ist.

6. Mit dem, was uns die synoptischen Quellen über die Selbstbeurteilung Jesu und speziell über die Art seiner messianischen Selbstbezeugung mitteilen, vergleichen wir nun die Überlieferung in den Reden des vierten Evangeliums¹⁾. Hierbei ist vor allem wichtig, dass wir diese Reden aus sich selbst heraus erklären, unabhängig von der geschichtlichen Umrahmung, in die sie der die Redequelle bearbeitende Evangelist gestellt hat. Dann tritt gleich die eine Thatsache in eine veränderte Beleuchtung, die zunächst eine besonders auffallende Abweichung von der synoptischen Überlieferung darstellt, dass nämlich Jesus in diesen johanneischen Reden überhaupt so viel von sich selbst und von seiner Heilsbedeutung spricht. Denn diese Reden waren nach der Auffassung des ursprünglichen Aufzeichners garnicht so über die ganze Periode der öffentlichen Wirksamkeit Jesu verteilt, wie sie es jetzt in der Bearbeitung durch den vierten Evangelisten sind.

Dieser Letztere entwirft ein Bild von dem ganzen geschichtlichen Verlaufe der Wirksamkeit Jesu und hat die in der Quelle überlieferten Reden in dieses Geschichtsbild hineingezeichnet. Nach seiner Darstellung redet nun Jesus gleich am Anfang in Jerusalem, in einer der von den Synoptikern geschilderten galiläischen Wirksamkeit noch vorangehenden Periode (213—321), von seiner einzigartigen Sohnesstellung und Heilsbedeutung gerade so, wie später am Schlusse seines Wirkens; er spricht den galiläischen Volkshaufen gegenüber (K. 6) von seiner himmlischen Sendung und seiner lebensschaffenden Wirksamkeit gerade so, wie sonst den Jerusalemiten gegenüber. Aber bei dieser Darstellung ist eben der ursprüngliche Sinn der johanneischen Quelle nicht gewahrt. Es liegen die deutlichsten Anzeichen dafür vor, dass der Evangelist grössere Redezusammenhänge der Quelle zerrissen und ihre Teile in verschiedene Situationen verlegt hat (vgl. oben S. 37—39). Er hat z. B. gerade die Rede von K. 6, die ursprünglich mit der jerusalemischen Rede von K. 5 noch zusammengehörte, aus diesem Zusammenhange gelöst und in die galiläische Situation gebracht, weil er sie passend durch das galiläische Speisungswunder einleiten zu können

1) Vgl. A. Harnack, ZThK 1892 S. 192—210.

meinte. Und er hat Redestücke, welche offenbar der Schlussperiode des Wirkens Jesu angehörten, der frühesten Anfangsperiode zugewiesen¹⁾.

Die in der Quelle überlieferten Reden sollten im Sinne des ursprünglichen Aufzeichners gar nicht die Lehrwirksamkeit Jesu im allgemeinen charakterisieren. Sie bildeten nur eine ganz bestimmte Auswahl. Es waren solche Gespräche und Verhandlungen, welche Jesus speziell in Jerusalem oder auf den Reisen nach dort geführt hatte. Die eine Hälfte dieser Redestücke, welche die Streitverhandlungen Jesu mit seinen jüdischen Gegnern zur Darstellung bringt, war offenbar in der besonderen Absicht zusammengestellt, zu zeigen, wie die Katastrophe des letzten Aufenthalts Jesu in Jerusalem schon durch frühere Konflikte Jesu daselbst vorbereitet war. Dass nun Jesus wirklich mehrmals in Jerusalem war, wird uns trotz Mc., dessen geschichtlichen Aufriss Mt. und Lc. wiedergeben, durch mehrere Anzeichen gerade in der synoptischen Überlieferung bezeugt, namentlich durch das Logion Mt 23³⁷. Lc 13³⁴, in dem Jesus von seinem wiederholten, aber vergeblichen Locken der Kinder Jerusalems redet. Die synoptischen Quellen bezeugen aber auch, dass Jesus schon vor seinem letzten Besuche in Jerusalem gelegentlich seinen Jüngern wie seinen Gegnern gegenüber in gehobenen und paradoxen Worten von seinem einzigen Ver-

1) Die Tempelreinigung 214—20, deren Grundbestand mit dem vom Evangelisten missdeuteten Worte 219 (vgl. oben S. 35 u. 199) in der Quelle überliefert gewesen sein muss, gehörte nach Mc 11^{15—18} dem letzten Aufenthalte Jesu in Jerusalem an. Der vierte Evangelist verlegte sie in einen ersten Aufenthalt dort. In dem Nikodemusgespräche 31—21 zeugen die Worte V. 11 u. 19, in denen Jesus auf die Nichtaufnahme seiner Heilsoffenbarung wie auf eine schon abgeschlossene Thatsache zurückblickt, dafür, dass diese Rede ursprünglich der Schlussperiode Jesu angehörte. Desgleichen bringen die dem Gespräche mit der Samariterin folgenden Worte Jesu an seine Jünger 435—38 ganz die Stimmung dieser Schlussperiode zum Ausdruck. Jesus schaut voraus auf den unmittelbar bevorstehenden Ernteerfolg seines Wirkens, weiss aber, dass doch nicht mehr er selbst, sondern die in seine Arbeit eintretenden Jünger die Ernte einsammeln werden. Über den Gesichtspunkt, nach dem der Evangelist den Anfangsteil des Evangeliums disponiert und ihm Redestücke der Quelle eingefügt hat, vgl. mein: Johannes-evangelium S. 110—120.

hältnisse zu Gott und von seiner besonderen Bedeutung für die Aufrichtung des Reiches Gottes geredet hat (vgl. besonders Lc 10^{18—24}. Mt 11^{25—30}; Lc 11^{17—32}. Mt 12^{25—45}). Es liegt durchaus kein entscheidender Grund vor, die Überlieferung der johanneischen Quelle zu beanstanden, dass Jesus gerade bei seinen früheren Besuchen in Jerusalem, zuerst auf Anlass einer Sabbatheilung (5^{iff.}), den ihn verächtlich behandelnden und an seinem Thun mäkelnden Volkshaufen und Hierarchen gegenüber zu drastischen Äusserungen seines hohen Selbstgefühls getrieben wurde und dass diese Äusserungen dann zu weiteren Missdeutungen und fanatischen Gehässigkeiten seiner Gegner führten.

Also diese Thatsache, dass in den aus der Quelle stammenden Reden des vierten Evangeliums die Frage nach der besonderen Bedeutung Jesu so sehr im Vordergrund der Diskussion steht, kann für sich allein nicht als Beweis dagegen gelten, dass diesen Reden Erinnerungen an wirklich historische Szenen zu Grunde liegen. Es kommt nur darauf an, ob das, was Jesus in diesen Reden über sich selbst sagt, inhaltlich in Einklang mit der Selbstbeurteilung steht, die uns durch die synoptischen Quellen bezeugt ist.

7. Im Mittelpunkt der johanneischen Selbstbeurteilung Jesu steht sein Anspruch, »der Sohn Gottes« im bevorzugten Sinne zu sein (5^{17.19—27}¹). 6⁴⁰. 10^{29—38}. 14¹³. 17¹). Gegen diesen seinen Anspruch richtet sich die besonders scharfe Einrede seiner Gegner, der entrüstete Vorwurf der Blasphemie (5¹⁸. 10^{31.33}). Bevor wir aber nach dem Sinne fragen, in welchem dieser Anspruch auf Gottessohnschaft in den johanneischen Reden gemeint ist, müssen wir die Bedeutsamkeit der Thatsache würdigen, dass überhaupt auch hier die messianische Selbstbezeugung Jesu sich unter Vermeidung des direkten Messiasitels auf die Behauptung seines einzigartig vollkommenen Sohnesverhältnisses zu Gott konzentriert. Diese Thatsache er-

1) Ich habe in meinem: *Johannesevangelium* S. 121 f. die Vermutung ausgesprochen und näher begründet, die ich aufrecht erhalte, dass in 5²⁷ die Quelle nicht den Begriff *υἱὸς ἀνθρώπου* hatte, sondern den einfachen *υἱός*. Denn in dem ganzen Zusammenhang der Rede von V. 17 an handelt es sich um die Frage, ob und inwiefern Jesus der *υἱός*, nämlich der *υἱὸς τοῦ Θεοῦ* ist.

scheint als unwichtig, solange man voraussetzt, dass auch für das jüdische Bewusstsein der Begriff des Sohnes Gottes mit dem Begriffe des Messias eigentlich gleichbedeutend gewesen wäre. Allein, wie wir oben (S. 421 ff.) sahen, kannten die Juden zwar den Titel »Sohn Gottes« als überliefertes Attribut des Messias, sahen aber die wesentliche Grundlage und Bedeutung der Messianität doch keineswegs in der Sohnesgemeinschaft des Messias mit Gott, sondern in seiner glanz- und machtvollen davidischen Königsherrschaft. Deshalb bedeutet diese Thatsache, dass Jesus nach den johanneischen Reden den ganzen Nachdruck auf seine Sohnesgemeinschaft mit Gott legt und seine messianischen Ansprüche allein auf diese Gottessohnschaft gründet, eine sehr bemerkenswerte Übereinstimmung der johanneischen Selbstbezeugung Jesu mit derjenigen, welche uns aus den synoptischen Quellenberichten und speziell im Gegensatze gegen die herrschende jüdische Anschauung aus der Frage Jesu nach der Davidsohnschaft des Messias (Mc 12^{35—37}) entgegentrat. Sehr charakteristisch ist in dieser Beziehung die Verhandlung Joh 10^{24ff.} Die Juden umringen Jesum mit der Aufforderung, sie nicht mehr hinzuhalten, sondern offen zu erklären, ob er der Messias sei; worauf Jesus antwortet, er habe es ihnen schon erklärt, aber sie glaubten nicht. Die Aufforderung der Juden ist dadurch bedingt, dass sie von Jesus in seinen bisherigen Reden solche Äusserungen gehört haben, welche ihnen zwar als Andeutung, aber doch nicht als direkte Bezeichnung seines messianischen Anspruches gelten. Jesus selbst aber hat das Bewusstsein, ihnen bereits vollständig und deutlich seinen messianischen Anspruch kundgegeben zu haben. Denn indem er seine Sohnesgemeinschaft mit Gott behauptet hat, die durch sein Wirken beglaubigt werde (V. 25b), hat er das von sich ausgesagt, was nach seinem Bewusstsein Grund und Wesen der Messianität ausmacht. Diese Behauptung seiner engsten Sohnesgemeinschaft mit dem Vater wiederholt er nun auch mit aller Bestimmtheit (V. 30—38). Eine andere Erklärung über seine Messianität aber giebt er nicht. Denn wer seinen Anspruch, der Sohn Gottes zu sein, nicht versteht und anerkennt und darin nicht schon die wesentliche Bezeichnung seiner Messianität ausgedrückt findet, der wird es auch nicht aner-

kennen und nicht richtig verstehen, wenn er sich den direkten Messiasstitel beilegt.

Ist denn aber auch die besondere Art der Sohnesgemeinschaft Jesu mit Gott in den Reden des vierten Evangeliums ebenso vorgestellt, wie in den synoptischen Aussagen? Wir sahen oben, dass nach den synoptischen Quellenberichten Jesus seine Gottessohnschaft prinzipiell gleichartig gedacht hat mit der Gottessohnschaft, welche alle anderen Genossen des Reiches Gottes haben sollen: nämlich als eine Liebesgemeinschaft mit Gott, in der Gott als Vater sein ewiges Heil verleiht und der Mensch als Sohn vertrauensvoll und gehorsam den Willen Gottes aufnimmt und befolgt; nur dass Jesus dieses Sohnesverhältnis zu Gott bei sich selbst in einziger Vollendung verwirklicht weiss und sich deshalb als »den Sohn« κατ' ἐξοχήν betrachtet. In den johanneischen Reden Jesu dagegen erwecken viele Aussagen den Schein, dass die Gottessohnschaft Jesu in anderer Art vorgestellt sei: zwar als auch in einem wechselseitigen Liebesverhalten zwischen Gott und Jesus bei seinem messianischen Berufswerke auf Erden sich bewährend, aber doch als in erster Linie auf einer eigentümlichen physischen und räumlichen Gemeinschaft Jesu mit Gott beruhend, welche schon vor dem irdischen Leben Jesu Bestand gehabt habe und deshalb nun auch sein irdisches Leben bedinge; dass sich demgemäss in der Gottessohnschaft Jesu nicht ein solches Verhältnis zu Gott vollendet darstelle, welches alle seine Jünger prinzipiell ebenso haben sollen, sondern vielmehr ein solches, durch welches sich Jesus prinzipiell von allen seinen Jüngern unterscheide.

Jesus sagt in diesen Reden von sich, dass er nicht aus dieser Welt stamme, nicht von unten her, wie die ihm feindseligen Juden, sondern von oben her (8²³. 17^{14. 16}), dass er vom Himmel herabgekommen und zum Himmel hinaufgestiegen (3¹³. 6^{32f. 38. 50f. 58}), von Gott ausgegangen und gekommen (8⁴². 16^{27f. 17s}), von Gott, dem Vater, gesandt sei (3¹⁷. 4³⁴. 5^{23f. 36—38} u. ö.). Diese seine himmlische Herkunft und Sendung meint er, wenn er den Juden gegenüber, die in seiner bekannten irdischen Herkunft einen Beweis gegen seine Ansprüche finden (7^{26f. 40—42}), betont, dass er selbst seine eigentliche Herkunft kenne, die ihnen

unbekannt sei: »ja wohl kennet ihr mich und wisset, woher ich bin! und doch bin ich nicht von mir selbst aus gekommen, sondern ich habe einen echten Aussender¹⁾, den ihr nicht kennet; ich kenne ihn, weil ich von ihm bin und er mich gesandt hat« (7^{28f.} 8¹⁴). So weiss er sich in seinem Wirken auf Erden als Beauftragten Gottes (4³⁴. 5³⁶. 6²⁷. 10²⁵. 12⁴⁹. 17⁴). Er giebt seine Verkündigung über die himmlischen Dinge nicht nach freier Einbildung, sondern auf Grund unmittelbarer Wahrnehmung: er redet, was er weiss, und zeugt von dem, was er gesehen hat (3¹¹); er allein hat den Vater gesehen (6⁴⁶) und er redet, was er bei dem Vater gesehen und von dem Vater gehört hat (8³⁸. 40. 15¹⁵). Fortdauernd steht er mit dem Vater in dieser Gemeinschaft, dass einerseits der Vater ihn erkennt (10¹⁵) und liebt (5²⁰. 10¹⁷. 15⁹. 17^{23. 24. 26}), ihn nicht allein lässt (8²⁹. 16³²), ihm alles zeigt, was er selbst thut (5²⁰), ihm die Lehrworte mittheilt (7^{16f.} 12^{49f.} 14^{10. 24}. 17⁸) und in ihm die Werke wirkt (14¹⁰), ihm alles giebt, was ihm selbst, dem Vater, gehört (16¹⁵. 17¹⁰), ein Vermögen, welches grösser ist als Alles (10²⁹), ihn zum Träger des göttlichen Lebens macht (5²⁶) und ihm Anerkennung und Herrlichkeit verleiht (8⁵⁴. 17²²), — und dass andererseits er, der Sohn, den Vater kennt und sein Wort bewahrt (8⁵⁵. 10¹⁵), nichts aus sich selbst thut, sondern nur das, was er den Vater thun sieht (5¹⁹), nur redet, wie ihn der Vater gelehrt hat (8²⁸. 12⁵⁰), nur den Willen Gottes zu erfüllen sucht (5³⁰. 6³⁸. 8²⁹. 15¹⁰), seine Speise, d. i. die Befriedigung seines wesentlichsten Lebensbedürfnisses, in der Ausführung des ihm von Gott aufgetragenen Berufswerkes findet (4³⁴) und nicht seine eigene Ehre sucht, sondern die Ehre dessen, der ihn gesandt hat (7¹⁸. 8^{49f.}). So ist er in dem Vater und der Vater in ihm (10³⁸. 14¹⁰. 20. 17^{21. 23}); er und der Vater sind eins (^{1v}), d. h. er bildet mit dem Vater eine solche Einheit, dass das, was der Eine thut, unmittelbar auch ein Thun des Anderen ist, und was der Eine erfährt, unmittelbar auch den Anderen an-

1) Genau: »vorhanden ist als echter mein Aussender«, d. h. der, welcher ihn gesandt hat, ist ein echter Aussender, im Gegensatze dazu, dass, wenn Jesus von sich selbst aus käme, kein echter Aussender, der auch Macht und Autorität zur Übertragung einer Mission hat, da wäre.

geht (10³⁰. 17²²). Deshalb gilt, dass wer ihn gesehen hat, den Vater gesehen hat (14⁹).

Aber der Schein, den ein Teil dieser Äusserungen zunächst erweckt, dass Jesus in ihnen auf ein himmlisches Vorleben Bezug nehme und eine solche wunderbare Seins- und Verkehrsgemeinschaft mit Gott während seines irdischen Lebens bezeuge, welche ausser Analogie zu der den geschöpflichen Jüngern Jesu möglichen Gemeinschaft mit Gott stehe, verschwindet, wenn man diese Äusserungen im Zusammenhange der johanneischen Reden liest, wo ihnen ganz analoge Äusserungen Jesu teils mit Bezug auf seine Jünger, teils mit Bezug auf seine Gegner zur Seite stehen. Er sagt von seinen Jüngern, dass sie ebenso nicht aus dieser Welt seien, wie er selbst nicht aus dieser Welt sei (15¹⁹. 17^{14.16}). Er sagt von seinen jüdischen Gegnern, dass sie in analoger Weise von dem Teufel als ihrem Vater herstammten, wie er von Gott als seinem Vater herstamme (8^{42.44}). Er sagt, dass wer aus Gott stamme, auch die Worte Gottes vernehme, als deren Verkündiger er sich selbst weiss (8^{47a}). Wenn er diesem Grundsatz zufolge seinen ungläubigen Gegnern vorhält, sie bewährten durch ihr Nichtverstehen seiner Offenbarungsworte, dass sie nicht aus Gott seien (V. 47b), so gilt mit Bezug auf seine gläubigen Jünger, dass sie durch ihr Verstehen seiner Offenbarungsworte ihr Herkommen aus Gott erweisen. Er schreibt seinen Jüngern ebenso ein Hören von Gott zu, wie sich selbst: alle diejenigen, welche gläubig zu ihm kommen, sind nach dem alttestamentlichen Prophetenworte von Gott Belehrt, welche von dem Vater gehört und gelernt haben (6⁶⁵). Er macht es dagegen seinen Gegnern zum Vorwurfe, dass sie trotz des Besitzes der »Schriften« und des Forschens in ihnen weder die Stimme Gottes je gehört, noch seine Gestalt gesehen haben und seine Offenbarung nicht in sich aufgenommen haben (5^{37f.}; vgl. die Anm. auf S. 202f.), und er sagt ihnen, dass sie ebenso thun, was sie von ihrem Vater, dem Teufel, gehört haben, wie er redet, was er bei seinem Vater gesehen und von ihm gehört hat (8^{38.40}). Er bezeichnet auch die wechselseitige Gemeinschaft, in der seine Jünger mit seinem Vater und mit ihm selbst stehen sollen, in derselben Weise wie seine eigene Gemeinschaft mit seinem Vater: wie der Vater in ihm ist und er in dem

Vater, sollen auch seine Jünger in ihnen beiden sein (17²¹); er und der Vater werden zu ihnen kommen und Wohnung bei ihnen machen (14²³). Er charakterisiert die Liebesgemeinschaft, in der die Jünger unter einander stehen sollen, durch denselben Ausdruck des völligen Einsseins (*εἶναι ἓν*), welchen er auf seine Gemeinschaft mit dem Vater anwendet (17^{11. 21. 22}). Er bezeichnet seine Jünger ebenso als Gegenstände der Liebe Gottes, wie sich selbst (17^{23. 26}; vgl. 14^{21. 23. 16 27}). Er sagt, dass er die Herrlichkeit, welche Gott ihm gegeben habe, seinerseits wieder den Jüngern gegeben habe (17²²), und er verheisst ihnen, dass sie die Werke, die er thue, ebenfalls thun würden, und zwar noch grössere, als diese (14¹²).

Die in allen diesen Aussagen so deutlich hervortretende Analogie zwischen dem, was von Jesus selbst, und dem, was von seinen Jüngern oder von seinen Gegnern gilt, muss massgebend sein für unser Verständnis der Aussagen Jesu über sich selbst. Wenn er bei der Aussage über seine Jünger, dass sie nicht aus dieser Welt, sondern aus Gott seien, und bei der Aussage über die ungläubigen Juden, dass sie nicht aus Gott, sondern aus dem Teufel seien, nicht das physische, sondern das ethische Wesen in betracht zieht und die ethische Zugehörigkeit der Einen zu Gott, der Anderen zum Teufel ausdrücken will (vgl. oben S. 320—322), so muss er bei den analogen Aussagen über sich selbst ebenfalls nicht sein physisches, sondern sein ethisches Sein in betracht gezogen haben und von diesem die Zugehörigkeit zu Gott und Bedingtheit durch Gott haben bezeichnen wollen. Wenn er das Hören und Lernen von Gott bei den Gläubigen als ein verständnisvolles Aufmerken auf die ihnen innerlich gegebenen Offenbarungswirkungen Gottes denkt, und wenn er das Hören der Stimme und das Sehen der Gestalt Gottes, welches man aus den heiligen Schriften gewinnen kann und soll, als ein rechtes Erkennen der in diesen Schriften offenbarten Anschauung des Wesens Gottes meint, so muss er auch sein eigenes Hören und Sehen von Gott, das er als die Erfahrungsgrundlage für seine Verkündigung hinstellt, als ein Merken und Verstehen der Offenbarungen Gottes gedacht haben, welche er sowohl in seinem eigenen inneren Leben als auch in den heiligen Schriften gefunden hatte. Und wenn er die Ge-

meinschaft, in der seine Jünger mit dem Vater und mit ihm und mit einander stehen sollen, nicht als eine Gemeinschaft physischen Ineinanderseins und Einsseins, sondern als eine ethische Gemeinschaft liebender Hingabe an einander und Wirksamkeit für einander versteht, so muss er auch die mit den gleichen Ausdrücken bezeichnete Gemeinschaft zwischen sich und dem Vater als eine solche Gemeinschaft inniger wechselseitiger Liebe gedacht haben, in welcher er und der Vater für einander wollen und wirken.

Man kann dann freilich mit einem gewissen Rechte sagen, dass Jesus in den johanneischen Reden sein Verhältnis zu Gott zum Teil mit bildlichem Ausdrucke bezeichnet habe. Denn nur in bildlichem, nicht aber in eigentlichem, äusserlichem Sinne sei sein Herabgekommen sein vom Himmel, sein Herstammen und Gesandtsein von Gott, sein Sehen bei Gott und Hören von Gott, sein Ineinandersein mit Gott gemeint. Und man kann dann die Frage stellen, ob es nicht ein unberechtigtes, auf Täuschung und Anstosserregung hinauslaufendes Verfahren gewesen sei, wenn er durch solche bildliche Ausdrücke den Schein erweckt habe, als stehe er in einem noch höheren Verhältnisse zu Gott, als welches er wirklich meinte und bei sich vorhanden wusste. Von der Beantwortung dieser Frage ist die Anerkennung der Thatsache selbst, dass jene johanneischen Worte Jesu nicht in dem zunächst liegenden äusserlichen Sinne gemeint sind, nicht abhängig. Denn diese Thatsache ist durch die Analogie der mit Bezug auf die Jünger Jesu gebrauchten Ausdrücke sicher gestellt¹⁾. Durch eine Bejahung der Frage würde man sich aber auf den Standpunkt der ungläubigen jüdischen Gegner Jesu stellen und für die Höhe des Stand-

1) Sofern in den johanneischen Reden Jesu die formelle Ausprägung der Gedanken jedenfalls durch den Aufzeichner gegeben ist, von dem auch der Grundbestand des Prologs und der IJohannesbrief herstammen, ist darauf zu verweisen, dass auch in diesem Prologe und Briefe mit Bezug auf die Gläubigen Ausdrücke ganz derselben Art gebraucht werden, wie in den Reden des Evangeliums mit Bezug auf Jesus. Die Gläubigen sind aus Gott geboren und stammen aus Gott (IJoh 39. 41—6. 51—4. 18f.); ihr Herstammen aus kreatürlich-menschlichem Geblüt und Willen wird ausdrücklich geleugnet (Ev 113); Gott ist in ihnen und sie sind in Gott (IJoh 412ff.).

punktes, von dem aus Jesus selbst geurteilt hat, kein Verständnis bezeugen. Nach dem Urteile jener Juden war es unberechtigt und blasphemisch, wenn Jesus trotz seines geschöpflichen Seins, trotz seiner irdischen Herkunft und trotz des Fehlens aller Anzeichen eines wunderbaren äusseren Verkehres mit Gott jene Aussagen über sich machte. Denn sie zogen eben nur das äussere, physische, räumliche Sein und Verhalten in betracht. Sie urteilten, wie Jesus ihnen vorwirft, »nach dem Fleische«, d. h. nach Massgabe der kreatürlichen Erscheinung (815). Jesus selbst aber nimmt bei seiner Beurteilung nur auf das innere, ethische Leben und Wesen Rücksicht und betrachtet solche Aussagen als wahr und eigentlich gültig, welche mit Bezug auf dieses innere, ethische Leben Geltung haben. Gemäss dieser Betrachtungsweise sind seine Aussagen, dass er aus Gott sei und nicht aus dieser Welt, dass er vom Himmel gekommen und von Gott gesandt sei, dass er auf Grund eigenen Hörens und Sehens von Gott zeuge, dass Gott in ihm sei und er in Gott, nicht in einem uneigentlichen Sinne gemeint, sondern in dem höchsten und eigentlichsten Sinne, in welchem diese Aussagen bei ihrer Beziehung auf Gott überhaupt verstanden werden können. Sie sind insofern allerdings bildliche Aussagen, als Jesus in ihnen sein innerliches, unräumliches und übersinnliches Verhältnis zu Gott mit Ausdrücken bezeichnet, welche für gewöhnlich von einer äusserlichen, räumlichen und sinnlichen Gemeinschaft gebraucht werden. Denn es fehlen ihm Ausdrücke, welche jenes innerliche Verhältnis unmittelbar bezeichnen könnten. Er scheut aber nicht diese inadäquaten Ausdrücke, weil er möglichst deutlich die Wirklichkeit seiner Gemeinschaft mit Gott, seines Erfülltseins von göttlicher Kraft und göttlicher Offenbarung und seines Berufenseins durch Gott zu seinem messianischen Wirken betonen will, im Gegensatze zu der Unterstellung, dass er dieses ganze Verhältnis zu Gott nur vorgebe und sich einbilde, und weil er das Urteil darbieten will, dass diese bei ihm verwirklichte Art des Herstammens aus Gott, des Lernens von Gott, des Gesandtseins von Gott, der Verkehrsgemeinschaft mit Gott die höchste Art der Verwirklichung dieser Begriffe sei. Seine Aussagen können freilich von denen missverstanden werden, die das Göttliche nur nach Art des Ge-

schöpfflichen auffassen. Aber er weiss, dass alle diejenigen, welche in einem analogen Verhältnisse zu Gott stehen und analoge Erfahrungen seitens Gottes machen wie er, welche ebenfalls aus Gott stammen und die Offenbarungen Gottes vernehmen, auch ein rechtes Verständnis für den Ausdruck haben, mit welchem er sein Verhältnis zu Gott und seine Erfahrungen seitens Gottes bezeichnet (6⁴⁵. 8⁴⁷. 10^{26f}.)

Wir dürfen also in allen oben zusammengestellten johanneischen Äusserungen Jesu über seine Beziehung zu Gott nur Ausdrücke seines festen religiösen Bewusstseins finden, dass er während seines irdischen Lebens trotz seiner kreatürlich-menschlichen Beschaffenheit in einer dauernden innigsten Liebesgemeinschaft mit Gott stand, welcher er höchste Wahrheit und höchsten Wert beilegte und welche er in direktem, begründendem Zusammenhange mit seinem messianischen Berufe stehend wusste. Ein Sohnesbewusstsein Jesu Gott gegenüber von dieser Art und diesem Inhalte wird uns aber nicht nur durch die Reden des vierten Evangeliums bezeugt. Es tönt uns ebenso entgegen aus jenem grossartigen Worte der Matthäuslogia: »Alles ist mir übergeben von meinem Vater und niemand erkennt, was der Sohn ist, ausgenommen der Vater, und was der Vater ist, ausgenommen der Sohn und wem es der Sohn offenbaren will« (Lc 10²². Mt 11²⁷). Es bildet die Grundvoraussetzung für das ganze messianische Wirken und Lehren Jesu von seiner Taufe an, wie es uns durch unsere anderen Quellen bezeugt ist. So steht auch die Rechtfertigung seiner Selbstbezeichnung als Sohn Gottes, die Jesus nach der johanneischen Redequelle einmal seinen Gegnern gegenüber gegeben hat, in trefflichem Einklang mit dem Sinne, in welchem er nach unseren anderen Quellen diesen Titel sich beilegte. Als die Juden es ihm als Blasphemie auslegten, dass er von Gott als seinem Vater redete und sein Einssein mit dem Vater behauptete (10^{29—33}), antwortete er: »Steht nicht geschrieben in eurem Gesetz: Götter seid ihr? Wenn er Jene Götter nannte, an welche das Wort Gottes erging, — und die Schrift kann nicht gelöst werden —: wie sagt ihr von dem, welchen der Vater geheiligt und in die Welt gesandt hat: du lästerst, weil ich gesagt habe: ich bin Sohn Gottes?« (V. 34—36). In den Relativsätzen,

in denen Jesus zuerst jene, die im AT. (Ps 82^e) Götter genannt werden, und dann sich selbst charakterisiert, giebt er zugleich die Gründe dafür an, weshalb jenen der göttliche Name beigelegt sei und weshalb er selbst sich Sohn Gottes nennen dürfe. Die Erklärung jener alttestamentlichen Bezeichnung findet er darin, dass die Menschen, von denen dort die Rede ist, des göttlichen Wortes theilhaftig geworden waren, sei es nun, dass er an die göttliche Offenbarung im allgemeinen denkt, welche sie als Israeliten besaßen, sei es, dass er an einen besonderen Auftrag denkt, den sie von Gott empfangen hätten. Ob diese Erklärung zur Zeit Jesu eine unter den Schriftgelehrten übliche war, können wir wohl nicht entscheiden. Für Jesus aber galt es als selbstverständlich, dass in der heiligen Schrift Menschen der göttliche Name nicht wegen einer irdischen Macht und Grösse, die sie Gott vergleichbar gemacht hätte, sondern nur wegen ihres Verhältnisses zu dem einen Gott und wegen ihrer Theilnahme an dem, was wahrhaft Gottes ist, beigelegt sein konnte. Zu dieser Begründung der Beilegung des göttlichen Titels an jene im Psalmworte Angeredeten steht nun die Begründung, welche er für seine Selbstbezeichnung als Sohn Gottes giebt, in einem solchen Verhältnis der Artgleichheit und der Steigerung, dass er einen richtigen Schluss a minori ad maius machen konnte. Denn das Geheiligtsein, d. h. Geweihtsein, Zugehörigsein zu Gott, und das Gesandtsein in die Welt durch Gott, das er von sich aussagt, weiss er beruhend auf einer Offenbarung, zu deren Träger ihn Gott als sein Vater in väterlicher Liebe gemacht hat, deren Besitz er aber auch seinerseits in Treue festgehalten und durch seine Werke (V. 32.37f.) bethätigt hat. Wenn nun das Schriftwort schon jene alttestamentlichen Empfänger des Offenbarungswortes Gottes als Götter bezeichnen konnte: wie sollte nicht er, der sich durch die erfahrene göttliche Offenbarung in vollkommenster Weise als Gottgeweihten und Sendboten Gottes an die Welt fühlt, durch den Namen des Sohnes Gottes diese seine Gemeinschaft mit Gott bezeichnen dürfen? Auch durch seine Bezeichnung als den von dem Vater Geheiligten sagt Jesus nicht ein solches Verhältnis zu Gott von sich aus, welches ihn von seinen Jüngern wesentlich unterschiede. In seinem Abschiedsgebete

erbittet er gerade auch für sie ein Geheiligtwerden durch den Vater, beruhend auf der Offenbarung, welche er selbst seitens des Vaters empfangen hat und welche er nun auf sie übertragen hat (17^{17f.}; vgl. V. 6. 8. 11. 12. 14).

Bei Hervorhebung der auch in den Reden des vierten Evangeliums geltenden Analogie zwischen dem Sohnesverhältnisse Jesu zu Gott und dem Verhältnisse, in dem die Jünger Jesu zu Gott stehen sollen, ist freilich immer der Vorbehalt zu machen, dass Jesus doch auch hier aufs bestimmteste das Bewusstsein seines Vorranges vor allen anderen Menschen äussert. Er bezeichnet sich auch hier als »den Sohn« *καὶ ἑξοχῇ*, oder noch nachdrücklicher als den »alleingeborenen«, d. i. einzigen Sohn (3^{16. 18}) und betont, gerade so wie an der Logiastelle Mt 11²⁷. Lc 10²², die Einzigkeit seiner Erkenntnis Gottes. Wo er gegenüber dem Nikodemus ausspricht, dass man sein auf unmittelbarer Erfahrung beruhendes Zeugnis von den himmlischen Dingen, nämlich von dem Geborenwerden durch den Gottesgeist und von dem durch diese Geistesgeburt zu erzeugenden ewigen Leben, gläubig anerkennen müsse, um dieses ewige Leben zu erlangen (3^{11—16}), sagt er: »Keiner ist in den Himmel hinaufgestiegen, ausser der aus dem Himmel Heruntergekommene, der Sohn des Menschen« (V. 13), d. h. nur er selbst, der ein Leben himmlischen Ursprungs hat, hat sich auch zu der unmittelbaren Anschauung des himmlischen Wesens Gottes erhoben (vgl. Dtn 30¹²)¹⁾. Und wo er behauptet, dass alle

1) Diese perfektische Aussage 3¹³: »Keiner ist in den Himmel hinaufgestiegen, ausser der Sohn des Menschen« lässt nur die Deutung auf die geistige Erhebung Jesu zum Anschauen Gottes während seines irdischen Lebens zu und kann nicht auf ein solches wunderbares Aufgestiegensein in den Himmel unter Verlassung des irdischen Lebens bezogen werden, welches einem wunderbaren Herabkommen aus dem prä-existenten himmlischen Leben auf die Erde korrespondierte. So enthält diese Aussage den evidenten Beweis dafür, dass der an dieser Stelle selbst dem Begriffe des Hinaufsteigens in den Himmel gegenübergestellte Begriff des Heruntergekommenseins vom Himmel nicht das Gekommensein aus einem himmlischen Vorleben, sondern das Erfülltsein von einem überkreatürlichen, von Gott verliehenen und zum himmlischen Wesen Gottes gehörenden Leben bedeuten kann. Ich kann es nur für exegetische Willkür in Folge dogmatischen Vorurteils halten, wenn

gläubig zu ihm Kommenden vom Vater gehört und gelernt hätten (645), macht er den Zusatz: »nicht dass den Vater jemand gesehen hat; nur der, welcher von Gott her ist, der hat den Vater gesehen« (V. 46). Wenn diese Äusserungen für sich allein betrachtet werden, scheinen sie zu bezeugen, dass Jesus eine Art der Herkunft von Gott und des Anschauens Gottes für sich in Anspruch genommen habe, wie sie von keinem anderen Menschen gelte. Aber bei diesem Sinne würden sie mit den deutlichsten anderen Aussagen der johanneischen Reden in Widerspruch gerathen. Sofern wir diese anderen Aussagen zur Erklärung hinzuziehen, müssen wir urtheilen, dass Jesus eine Einzigkeit nicht der Art, sondern des Grades seiner Gemeinschaft mit Gott hat ausdrücken wollen. Er weiss sich als denjenigen, in welchem das für alle seine Jünger gültige Verhältniss zu Gott zur vollendeten Darstellung kommt und welcher als Erster für alle Anderen den Bestand dieses Verhältnisses vermittelt.

man, statt aus dieser deutlichen Stelle sich über den auch sonst anzunehmenden Sinn dieses Begriffes des Heruntergekommenseins vom Himmel belehren zu lassen, vielmehr umgekehrt aus der Gewissheit, dass dieser Begriff sonst das Gekommensein aus einem himmlischen Vorleben bedeute, auf die Geltung dieses Sinnes auch an unserer Stelle schliesst und dann den korrespondierenden Begriff des Hinaufgestiegenseins in den Himmel nur in dem Sinne des präexistenten Gewesenseins im Himmel fassen zu dürfen meint. Man sagt, dass der Begriff des Hinaufgestiegenseins in den Himmel, obgleich er auf das präexistente himmlische Sein Jesu nicht genau passe, deshalb angewandt sei, weil alle Anderen, von denen geleugnet werden solle, dass sie die himmlische Anschauung gewonnen hätten, aus der Erde zum Himmel hätten hinaufgestiegen sein müssen. Aber man müsste sich doch vielmehr klar machen, dass wenn es in passender Beziehung auf die Präexistenz Jesu geheissen hätte: »Niemand ist im Himmel gewesen ausser der Menschensohn«, diese Aussage aufs beste auch auf alle die Anderen gepasst hätte, welche von der Erde aus zum himmlischen Leben hätten emporgestiegen sein müssen. — Die überlieferten Worte am Schlusse von Joh 3:13: *ὁ ὢν ἐν τῷ οὐρανῷ* halte ich wegen des Zeugnisses von NBL Orig. für einen späteren Zusatz zum Texte. Wenn sie echt wären, so würden auch sie nicht in imperfektischem, sondern in präsentischem Sinne zu fassen und auf die Gemeinschaft Jesu mit Gott während seines irdischen Lebens zu beziehen sein, ebenso wie am Schlusse des Prologes die Worte: *ὁ ὢν εἰς τὸν κόσμον τοῦ πατρὸς* (118).

8. Wir haben aber bisher zwei johanneische Stellen ausser betracht gelassen, in welchen Jesus am deutlichsten auf seine himmlische Präexistenz Bezug zu nehmen scheint: 8⁵⁸ und 17⁵. Diese Stellen sind mit dem Zusammenhange der betreffenden Redestücke fest verflochten und können deshalb nicht etwa als Einschreibungen des bearbeitenden Evangelisten beurteilt werden ¹⁾. Nötigen sie uns nicht doch dazu, unsere bisher gewonnene Auffassung des in den Reden des vierten Evangeliums bezeugten Verhältnisses Jesu zu Gott wesentlich zu modifizieren?

Die eine Stelle, 17⁵, steht in dem Zusammenhange, dass

1) Als eine solche Einschaltung betrachte ich den Spruch 66², in dem Jesus bemerkt, das dereinstige Anschauen seiner Rückkehr an den Ort seiner Präexistenz werde den Anstoss heben, den seine vorangehenden paradoxen Worte von dem zum ewigen Leben dienenden Geniessen seines Fleisches und Blutes erregt haben (651—61). Denn dieser Ausspruch V. 62 ist dem umgebenden Gedankenzusammenhange innerlich fremd. Das Himmelfahrtswunder steht zu dem Paradoxen, was Jesus in V. 51—58 von seinem »Fleische und Blute« behauptet hat, in keiner inneren Beziehung, sofern man diese Worte V. 51—58 in ihrem ursprünglichen Sinne versteht (vgl. nachher S. 461—463). Die wirkliche Lösung der Paradoxie von V. 51—58 bietet V. 63, wo Jesus ausspricht, dass das Fleisch an sich gar keinen Wert habe, sondern der Geist das Lebensschaffende sei und seine Worte Geist und Leben seien. Denn hierdurch wird klar, dass er seinem Fleische und Blute nur insofern die zum ewigen Leben gereichende Bedeutung zugeschrieben hat, als sie Träger und Organe des Geistes und der Lebensworte sind. So versteht es auch Petrus, indem er in V. 68f. die »Worte ewigen Lebens«, die Jesus hat, als den für seine Jünger entscheidenden Grund zum Glauben an seine Messianität bezeichnet. Der ursprüngliche Autor dieses Gedankenzusammenhanges, dem die Bedeutung von V. 63 als Schlüssel zum vollen Verständnis von V. 51—58 bewusst war, kann nicht das Bedürfnis empfunden haben, vorher in V. 62 jenen Hinweis auf das beglaubigende Himmelfahrtswunder zu geben. Dem die Quelle bearbeitenden Evangelisten dagegen schien die in V. 63 gegebene Lösung der Paradoxie von V. 51—58 deshalb nicht zu genügen, weil er in jenen paradoxen Worten eine ihrem ursprünglichen Sinne ganz fern liegende Anspielung auf die christliche Eucharistie fand. Er schob den Hinweis auf die Himmelfahrt V. 62 ein, weil ihm die himmlische Seinsweise Christi als Voraussetzung des eucharistischen Genusses von Leib und Blut Christi erschien. Seine Einschreibung an dieser Stelle ist analog der Einschreibung des gleichfalls auf die Präexistenz Bezug nehmenden Spruches 1¹⁵ in den festen Gedankenzusammenhang von 1¹⁴ und 16^f.

Jesus am Beginne seines Abschiedsgebetes unter Hinweis auf die Vollmacht über alles Fleisch, die Gott ihm zum Zwecke der Verleihung des ewigen Lebens übertragen habe, und auf seine eigene Vollziehung dieses von Gott empfangenen Auftrags durch sein Wirken auf Erden nun Gott um eine solche Verherrlichung bittet, welche der von ihm vollzogenen Verherrlichung Gottes entspreche: »ich habe dich verherrlicht auf der Erde, das Werk vollendend, das du mir gegeben hast, dass ich es vollziehe; und nun verherrliche du mich, Vater, bei dir mit der Herrlichkeit, die ich bei dir hatte, ehe die Welt war« (V. 4 und 5). Ohne Zweifel ist das zweimalige »bei dir« in dieser Aussage beide Male in demselben Sinne zu fassen. Da es das erste Mal auf die räumliche Gemeinschaft mit Gott im Himmel bezogen werden muss, muss es auch das zweite Mal diesen räumlichen Sinn haben und wir dürfen ihm nicht einfach die Bedeutung: »nach deinem Urteil« oder »nach deiner Bestimmung« beilegen. Aber hieraus folgt nicht gleich, dass die Aussage Jesu, er habe vor der Weltschöpfung eine Herrlichkeit bei Gott gehabt, bedeuten muss, er selbst habe vor der Weltschöpfung im Besitze dieser Herrlichkeit bei Gott präexistiert. Nach der neutestamentlichen Sprach- und Anschauungsweise werden himmlische Güter als bei Gott für jemand vorhanden bezeichnet, sofern sie von Gott für diese Person bestimmt und im Himmel gewissermassen deponiert sind (vgl. S. 216 Anm.). So ist auch an unserer Stelle Joh 17⁵ gemeint, nicht dass Jesus selbst im Besitze der himmlischen Herrlichkeit bei Gott präexistiert habe, sondern dass die himmlische Herrlichkeit, die er als der Messias nach seinem irdischen Berufswerke erlangen soll, von Ewigkeit her bei Gott im Himmel für ihn als Lohn bestimmt oder deponiert gewesen sei. Dieser Sinn passt ebenso treffend zu dem Zusammenhange dieser Stelle wie zu der uns übrigens in den johanneischen Reden überlieferten Selbstbeurteilung Jesu. Jesus will die Herrlichkeit, die er sich jetzt von Gott erbittet, nicht als eine bloß mögliche, in ihrer Art und Grösse unbestimmte und zufällige erscheinen lassen, sondern vielmehr als eine unzweifelhaft gewiss für ihn vorhandene, weil mit seinem messianischen Berufswerke in notwendiger Beziehung stehende. Alle in dem Gebete vorangehenden Äusserungen

über die Vollbringung des ihm von Gott aufgetragenen Berufswerkes auf Erden dienen zur Begründung dieser gleich zuerst in V. 1 ausgesprochenen und nun in V. 5 wieder aufgenommenen Bitte um Verherrlichung durch Gott, sofern diese Verherrlichung der Lohn für sein vollbrachtes Berufswerk sein soll. Diese Begründung würde durch den Hinweis darauf, dass er schon von Ewigkeit her als Präexistenter mit der himmlischen Herrlichkeit bekleidet gewesen sei, die er jetzt erbitte, nicht verstärkt, sondern gedrückt werden. Denn dann würde sein irdisches Berufswerk als eine Episode in seinem himmlischen Herrlichkeitsleben erscheinen, nach welcher, nicht aber wegen welcher er wieder die himmlische Herrlichkeit erlangte. Dagegen dient es zur nachdrücklichen Verstärkung jener Begründung, wenn Jesus den erbetenen Lohn als einen solchen bezeichnet, welcher für ihn, den Messias, seit Ewigkeit von Gott bestimmt und im Himmel bewahrt ist. So erbittet er für sich nicht etwas Willkürliches, sondern das, was nach Gottes Ordnung ihm zukommen soll und ideell schon immer zugehört hat. Das, was direkt in diesen Worten ausgedrückt wird, ist also das uranfängliche Vorhandengewesensein der himmlischen Herrlichkeit, welche Gott dem Messias zum Besitze bestimmt hat. Voraussetzung dieser Aussage ist aber allerdings der Gedanke, welcher am Schlusse des Gebetes in V. 24 einen bestimmten Ausdruck findet, dass Jesus selbst als der Messias von Uranfang her, zwar nicht real bei Gott existiert hat, wohl aber der Gegenstand der Liebe Gottes, seiner liebenden Vorstellungen, Pläne und Ordnungen gewesen ist.

Auf diesen letzteren Gedanken führt uns aber auch der andere Ausspruch Jesu 8⁵⁸, wenn wir ihn aus seinem Zusammenhange heraus erklären. Veranlasst ist er dadurch, dass die Juden die Versicherung Jesu, wer sein Wort bewahre, werde in Ewigkeit den Tod nicht schauen (V. 51), als eine auf dämonischer Verblendung beruhende Selbstüberhebung beurteilt und gemäss der richtigen Folgerung, dass, wenn die Bewahrung seines Wortes Anderen ewiges Leben verleihe, zuerst doch er selbst im Besitze dieses Wortes ewig leben müsste, ihm vorgehalten haben, er sei doch nicht grösser als Abraham und die Propheten, welche gestorben seien (V. 52 f.). Hierauf hat Jesus

zuerst entgegnet: der Ruhm, den er von sich aussage, sei nicht ein nichtiger Selbstruhm, sondern ein ihm von Gott verliehener Ruhm; es würde eine Unwahrheit von ihm sein, wenn er seine Erkenntnis Gottes (und demgemäss auch das, was er auf Grund dieser Gotteserkenntnis von seiner eigenen Heilsbedeutung weiss,) verleugnen würde (V. 54f.). Dann aber fügt er hinzu, dass das, was die Juden ihm als absurde Konsequenz seiner Worte vorgehalten haben, ganz richtig sei; er sei in der That grösser als Abraham: »Abraham euer Vater frohlockte, dass er meinen Tag sehen sollte, und er sah ihn und freute sich« (V. 56). Und auf die den Unsinn dieser seiner Behauptung hervorhebende Frage der Juden, ob er, der noch nicht fünfzig Jahre alt sei, Abraham gesehen habe (V. 57), fährt er, seinen paradoxen Anspruch noch weiter steigernd, fort: »wahrlich, wahrlich ich sage euch: ehe Abraham ward, bin ich« (V. 58).

Zum Zwecke der Erklärung dieses letzten Wortes müssen wir davon ausgehen, dass es sich jedenfalls am Anfange der Erörterung Jesu über sein Verhältnis zu Abraham um die Bedeutung seines gegenwärtigen irdischen Seins und Wirkens handelt, mit Bezug auf welches er selbst den Anspruch erhebt, der Vermittler des ewigen Lebens zu sein, und mit Bezug auf welches die Juden sagen, er sei doch nicht grösser als Abraham. Auf dieses sein gegenwärtiges irdisches Sein bezieht sich auch noch sein Wort, Abraham habe frohlockt, dass er »seinen Tag« sehen sollte. Unter »seinem Tage« kann nur der Tag seines Erscheinens auf Erden verstanden werden. Die dann folgenden Aussprüche aber weisen ihrem äusseren Wortlaute nach zunächst auch auf den Sinn hin, dass Jesus von seinem gegenwärtigen irdischen Sein behauptet, es reiche bis in die Zeit Abrahams zurück und noch darüber hinaus. Seine Aussage, Abraham habe seinen Tag gesehen und sich gefreut, muss zunächst so verstanden werden, wie sie von den Juden verstanden wird, dass Abraham während seiner Lebenszeit noch den Eintritt des irdischen Lebens Jesu gesehen und begrüsst habe. Und ebenso bietet das weitere Wort: »ehe Abraham ward, bin ich« zunächst den Sinn dar, sein gegenwärtiges irdisches Sein habe bestanden, bevor Abraham geworden sei. Nun ist aber dieser zunächst durch den Wortlaut

dargebotene Sinn der Aussagen ein im höchsten Masse paradoxer. Die Juden wollten Jesum steinigen, weil sie in diesen Worten eine aus wahnsinniger Überhebung stammende Prahlerei erblickten. Die Christen aber, welche von der Voraussetzung ausgehen, dass die Worte im Sinne Jesu (beziehungsweise des Evangelisten) keinesfalls diese ungereimte Behauptung enthalten haben können, das irdische Sein Jesu reiche bis vor Abrahams Zeit zurück, haben die Schwierigkeit durch die Erklärung zu lösen gesucht, dass einerseits bei den Worten, Abraham habe den Tag Jesu gesehen, an ein Sehen Abrahams nicht während seines irdischen Lebens, sondern von seinem nachirdischen Paradieseszustande aus zur Zeit von Jesu wirklicher Geburt gedacht sei, und dass andererseits bei den Worten Jesu, sein Sein bestehe vor Abrahams Werden, nicht an sein gegenwärtiges irdisches Sein, sondern an sein himmlisches Sein vor seinem irdischen Leben gedacht sei. Aber erstens geht doch bei dieser Erklärung der feste Gedankenfortschritt der Worte verloren. Denn der Gedanke Jesu, dass er in seinem himmlischen Sein vor Abraham bestanden habe, würde zu seinem Gedanken, dass Abraham vom Paradiese aus seine irdische Erscheinung mit Freuden begrüsst habe, in keiner direkten Analogie und deshalb auch in keinem Verhältnisse rechten Fortschritts stehen. Die letztere Aussage Jesu würde vielmehr nur dadurch veranlasst sein, dass die Juden die auf das nachirdische Leben Abrahams bezogene Äusserung Jesu irrtümlich auf sein irdisches Leben gedeutet hätten, durch dieses Missverständnis aber zufällig doch etwas Richtiges getroffen hätten, was ihnen Jesus nun in seiner letzten Aussage über sein himmlisches Sein schon vor dem irdischen Sein Abrahams bekräftigt hätte. Und zweitens würde bei dieser Erklärung in dem letzten Ausspruche Jesu ein Gedanke ausgedrückt sein, von welchem wir auf Grund unserer ganzen bisherigen Darlegung sagen müssen, dass er in den uns sonst überlieferten Aussprüchen Jesu, auch der johanneischen Reden, keine Analogie hat.

Ist denn aber diese Lösung der in den Worten Jesu gegebenen Schwierigkeit durch Zuhülfenahme der Vorstellungen von dem nachirdischen Leben Abrahams und dem vorirdischen Leben Jesu die einzig mögliche? Für die Aussage, dass Abraham

den Tag, d. h. die irdische Erscheinung, Jesu gesehen und sich gefreut habe, ist dann, wenn die Deutung auf ein sinnliches Sehen Abrahams zur Zeit seines irdischen Lebens ausgeschlossen ist, die nächstliegende Erklärung doch die, dass Abraham während seines irdischen Lebens in geistigem Vorausblick die Erscheinung Jesu als des Messias geschaut und sich ihrer gefreut hat (vgl. Joh 12⁴¹). Dem Abraham war die Messiasverheissung insofern gegeben und erfüllt, als ihm der Sohn und dadurch die allen Völkern zum Segen dienende Nachkommenschaft verheissen und geschenkt wurde. Isaak kam für Jesus, und nach Jesu Auffassung für Abraham, nicht als einfacher Nachkomme, sondern als Beginn der auf den Messias hinausführenden Nachkommenschaft in betracht. Wie Jesus deshalb die sich in Lachen äussernde Freude Abrahams, welcher nach der alttestamentlichen Überlieferung Isaak seinen Namen verdankt, nicht einfach auf Isaak als solchen, sondern auf Isaak als messianischen Verheissungsträger sich beziehen lässt, so sagt er auch, dass Abraham, indem er die verheissene Geburt Isaaks verwirklicht sah, im Geiste die Erfüllung der ihm gewordenen messianischen Verheissung und insofern »den Tag Jesu« gesehen habe. Aus diesem Verständnisse der Aussage Jesu, dass Abraham seinen Tag gesehen hat, folgt dann aber das Verständnis seiner weiteren Aussage, dass er vor Abrahams Werden schon gewesen sei. Denn dieses sein Gewesensein vor der Zeit Abrahams muss in derselben Art gedacht sein, wie das Gewesensein »seines Tages« zur Zeit Abrahams. Das gegenwärtige irdische Sein Jesu, in welchem er der Messias ist, hat vor Abrahams Werden zwar nicht real existiert, aber dennoch einen wahren Bestand gehabt, sofern es im Geiste Gottes, in den Gedanken, Entschlüssen und Verheissungen Gottes Geltung hatte. Sofern Jesus sich selbst als Messias fühlt, weiss er, dass sein irdisches Leben nicht zufällig eingetreten ist, sondern von Anfang an, auch nicht etwa erst von der dem Abraham gegebenen Verheissung und Verheissungserfüllung an, sondern schon vor dem Werden Abrahams, von Gott vorhergewollt und vorhergesehen worden ist. In dem Bewusstsein, in diesem Sinne von Anfang an für Gott und mittelst der Verheissungen Gottes auch für die alttestamentlichen Frommen vorhanden gewesen zu

sein, erhebt Jesus den Anspruch, allerdings grösser zu sein als Abraham.

So erklärt stellen die Worte Jesu sich nicht nur als unter einander in straffem Zusammenhange stehend dar, sondern bieten sie auch einen solchen Gedankeninhalt, welcher zu der uns sonst bezeugten Selbstbeurteilung Jesu trefflich passt. Es ist allerdings eine hoch idealistische Betrachtungs- und Redeweise, wenn Jesus das ideelle Sein für Gott, welches er als Messias und deshalb als Gegenstand der Vorherbestimmung und der Liebe Gottes ewig gehabt zu haben weiss, einfach als Sein bezeichnet, als wäre es ein reales Sein. Diese idealistische Betrachtungs- und Redeweise ist aber nicht von philosophischer, sondern von rein religiöser Art und Begründung, und sie hat ihre Analogie in den anderen Aussagen Jesu, in denen er das Sein und den Wert der Dinge überhaupt nicht nach dem Massstabe ihres irdischen Seins und Wertes, sondern nur nach dem ihrer Geltung für Gott beurteilt (vgl. oben S. 340f.). Den Unterschied, den wir Modernen machen zwischen ideellem Sein und Gelten und realem Sein, hat Jesus nicht ausgedrückt, — wie ihn überhaupt die Alten nicht bestimmt ausgedrückt haben. Ob aber auch der deutliche Ausdruck fehlt und die Rede so gestaltet ist, als handele es sich um reales Sein, können wir doch aus dem Zusammenhange ersehen, dass an ein ideelles Sein gedacht ist und müssen zur Erklärung unsererseits jenen begrifflichen Unterschied deutlich hervorheben ¹⁾.

1) Es ist meines Erachtens auch nicht richtig, zu sagen, dass Jesus eben deswegen, weil er keinen begrifflich scharf ausgedrückten Unterschied zwischen dem realen und dem ideellen Sein gemacht habe, aus der Gewissheit seiner ideellen Präexistenz die Ahnung seiner realen Präexistenz erschlossen habe und diese Ahnung an unserer Stelle hervorleuchten lasse. Denn das Sein, von welchem Jesus an unserer Stelle redet, ist nach dem Zusammenhange sein gegenwärtiges Sein als Messias auf Erden. Wenn Jesus die Präexistenz dieses Seins nicht rein ideell, sondern zugleich real aufgefasst hätte, so müsste er also an einen realen Bestand dieses seines irdischen Lebens schon in der Vorzeit gedacht haben. Wenn man ihm aber nicht, wie die Juden, diesen Gedanken an eine reale Präexistenz im irdischen Leben zumuten will, darf man ihm doch nicht statt dessen gleich den Gedanken an eine reale Präexistenz im himmlischen Leben zuschieben.

Übrigens gilt, wie mit Bezug auf die Reden Jesu im vierten Evangelium überhaupt, so auch mit Bezug auf die zuletzt erklärten Aussprüche, dass wir nicht für ihre Form, sondern nur für ihren wesentlichen Gedankeninhalt die geschichtliche Authentie in Anspruch nehmen dürfen. Der Gedankeninhalt auch dieser Worte 8⁵⁸ und 17⁵ geht nicht über die Linie eines solchen Sohnesbewusstseins Jesu Gott gegenüber hinaus, wie es auch durch die synoptischen Quellen bezeugt ist. Die formelle Gestaltung aller dieser johanneischen Aussagen Jesu über das Verhältnis seiner Person zu Gott ist ohne Zweifel durch die individuelle Auffassungs- und Ausdrucksweise des Aufzeichners der Reden bedingt. Diese Aussagen im ganzen sind ein grossartiger Ausdruck des Strebens, einer äusserlichen Betrachtungsweise gegenüber die Wahrheit und den Wert innerlich erfahrener und gewiss gewordener religiöser Thatsachen festzustellen und hervorzuheben. Wir dürfen wohl sagen, dass uns aus diesen johanneischen Reden und Verhandlungen Jesu, wenn auch in etwas veränderter Form, doch der Sache nach richtig die geschichtliche Erinnerung des vertrautesten Jüngers an die unvergleichliche Höhe des religiösen Selbstbewusstseins des Meisters und an die tiefe Kluft, welche ihn bei der Kundgabe dieses Bewusstseins von dem Verständnisse der grossen Menge seiner pharisäisch-jüdischen Zeitgenossen trennte, entgegönt.

9. Wir müssen nun aber unsere Darstellung der Selbstbeurteilung Jesu nach den johanneischen Reden noch vervollständigen durch den Hinweis darauf, dass Jesus auch hier neben seinem unvergleichlich hohen religiösen Bewusstsein, als der Sohn Gottes mit Gott in einer innigsten Gemeinschaft zu stehen, der Träger wahrhaft göttlichen Lebens und wahrhaft göttlicher Offenbarung und kraft dieses seines Sohnesverhältnisses zu Gott der Messias und Heilsbringer für alle anderen Menschen zu sein, doch zugleich sein demütiges Bewusstsein ausgesprochen hat, ein schwacher, geschöpflicher Mensch zu sein. Die höchsten, göttlichen Ansprüche erhob er nur insofern für sich selbst, als er alle seine Worte und Werke, seine Berufssendung und seine Kraft zur Ausführung derselben, von Gott empfangen zu haben wusste (5^{19—21}. 7^{16f}. 8^{28. 42}. 10^{29. 32}. 12^{49f}. 14^{10. 24. 17. 2. 7f. 22f}.). Auch die Verheissungen an seine Jünger, dass er

in der Zukunft von seinem himmlischen Leben aus für sie der Vermittler göttlicher Kräfte und Gaben sein werde, gründete er nicht auf die Vorstellung, dass er dann aus sich selbst heraus ihnen etwas geben könnte, sondern nur auf den Gedanken seiner auch nach dem irdischen Tode fortdauernden Gemeinschaft mit Gott, gemäss welcher er alles, was Gottes ist, auch als das Seinige bezeichnen (16^{14f.}) und für seine Jünger auf die liebenden Heilswirkungen des Vaters rechnen konnte, der grösser ist als er (14^{12. 28}). Weil er so in lauterer Frömmigkeit nichts durch sich selbst sein wollte, sondern alles durch Gott, und weil er die göttliche Kraft und Offenbarung, die er in seinen Werken und Worten bewährte, von seiner physischen Beschaffenheit ganz unabhängig wusste, so bedeutete es für ihn keinen Widerspruch, wenn er bei allen seinen hohen Aussagen über sich selbst doch ein einfacher Mensch war und dieses sein geschöpfliches Menschsein besonders anerkannt wissen wollte. In diesem Sinne wandte er auch nach den Reden des vierten Evangeliums häufig die Selbstbezeichnung »der Mensch« an, und zwar gerade in solchen Zusammenhängen, wo er seinen Verkehr mit dem Himmel (3¹³), sein Vermögen zur Verleihung himmlischer, zum ewigen Leben reichender Speise (6²⁷), seine bevorstehende himmlische Verherrlichung durch Gott (12²³) behauptete und die Forderung einer gläubigen Erhöhung d. h. Anerkennung seiner göttlichen Heilsbedeutung seitens der Menschen stellte (3^{14. 823}).¹⁾ Die Erklärung, welche wir oben für diese Selbstbezeichnung in den synoptischen Aussprüchen Jesu gefunden haben, lässt sich unmittelbar auch auf diese johanneischen Stellen anwenden. Auch hier bezeichnet sich Jesus durch den Namen weder bloß als Menschen, noch bloß als Messias, sondern als den, welcher der prophetischen Verheissung zufolge beides ist: ein geschöpflicher Mensch und doch der himmlische Messias.

Eben diesen Gedanken aber, für den Jesus eine kompendiarische Schriftbegründung in seiner Selbstbezeichnung »der Mensch« bot, hat er auch in der Rede von K. 6 ausgedrückt, wo er »sein Fleisch« oder »sein Fleisch und Blut« als eine

1) Über den *υἱὸς ἀνθρώπου* 5²⁷ vgl. die Anm. auf S. 441; über 6⁶² vgl. die Anm. auf S. 453.

Speise bezeichnet, welche die Menschen des ewigen Lebens teilhaftig mache (6⁵¹—56). Er nennt in dieser Rede zuerst sich selbst im ganzen das vom Himmel herabgekommene und zum ewigen Leben reichende Brot (V. 35. 48—51), stellt dann teils sein »Fleisch« (V. 51 b), teils sein »Fleisch und Blut« (V. 53—56) als die zu geniessende Speise hin und bezeichnet endlich wieder sich selbst im ganzen als das vom Himmel gekommene und zum ewigen Leben dienende Brot (V. 57). Wenn man diese Abwechslung beachtet und andererseits weiss, dass im neutestamentlichen Sprachgebrauche durch die Begriffsverbindung »Fleisch und Blut« sonst immer (vgl. Mt 16¹⁷. I Kor 15⁵⁰. Gal 1¹⁶. Eph 6¹². Hbr 2¹⁴) dasselbe bezeichnet wird, was nach dem alt- und neutestamentlichen Sprachgebrauche auch einfach als »Fleisch« benannt wird, nämlich das Geschöpf oder das geschöpfliche Wesen mit dem besonderen Merkmale der Schwäche und Vergänglichkeit Gott oder dem göttlichen Geiste gegenüber, so muss man in dieser Behauptung Jesu, sein »Fleisch« oder »das Fleisch und Blut des Menschensohnes« (V. 53) sei eine den Menschen zum ewigen Leben reichende Speise, den Sinn finden, er selbst als schwacher, geschöpflicher Mensch sei ein unentbehrliches Mittel zur Erlangung ewigen Lebens. Veranlasst ist diese Behauptung Jesu dadurch, dass die Juden seinen vorher erhobenen Anspruch, er, »der Mensch«, biete die zum ewigen Leben dienende Speise dar (V. 27) und er selbst sei in noch wahrhafterem Sinne, als das Manna in der Wüste, ein vom Himmel gekommenes und zum Leben dienendes Brot (V. 32—40), durch den murrenden Hinweis auf seine Geschöpflichkeit, seine notorische menschliche Herkunft, widerlegen zu können gemeint hatten (V. 41 f.). Denn dieser Einrede gegenüber hebt er mit vollem Nachdrucke die Notwendigkeit einer vertrauensvollen Annahme gerade dieser seiner kreatürlichen, menschlichen Beschaffenheit hervor. Er beurteilt zwar nicht seine geschöpfliche Wesensseite, sein »Fleisch«, als etwas durch sich selbst Wertvolles. Es ist wohl zu beachten, dass er von seinem »Fleische« oder seinem »Fleische und Blute« nicht ebenso, wie vorher von sich selbst im ganzen, behauptet, es sei vom Himmel herabgekommen, weil eine solche Behauptung einen begrifflichen Widerspruch enthalten würde. Sondern mit Bezug

auf sein »Fleisch« oder sein »Fleisch und Blut« wiederholt er nur den Anspruch, es sei eine zur Erlangung des ewigen Lebens notwendige Speise für die Menschen. Dass er aber diese Heilsbedeutung seinem »Fleische« nicht als solchem zuschreibt sondern nur, sofern es Träger des göttlichen Geistes und Vermittler der zum Leben reichenden Verkündigung an die Menschen ist, spricht er dann zum Schlusse klar in den Worten aus: »der Geist ist das Lebengebende; das Fleisch hat gar keinen Wert; die Worte, welche ich zu euch geredet habe, sind Geist und sind Leben« (V. 63). In diesem Satze giebt er nicht etwa eine Wiederaufhebung oder Abschwächung der vorangehenden paradoxen Aussage, dass man sich sein Fleisch und Blut zueignen müsse, um das Leben zu erlangen; sondern er giebt eine solche Erklärung für diese vorangehende Behauptung, aus welcher die Richtigkeit derselben erhellt. Denn wenn man das Wesen seiner messianischen Heilsbedeutung darin anerkennt, dass er eine aus göttlichem Geiste stammende und zum ewigen Leben reichende Verkündigung bringt, so wird man in seinem geschöpflichen, menschlichen Wesen nicht nur keinen Widerspruch zu dieser seiner Heilsbedeutung finden, wird dasselbe auch nicht für etwas Gleichgültiges und Entbehrliches halten, sondern wird es vielmehr als das notwendige Organ zur Mitteilung seiner vom Gottesgeist erfüllten und zum ewigen Leben dienenden Verkündigung an die anderen Menschen erkennen und wertschätzen. So dient diese Erörterung Jesu in Joh 6 zu einer Bestätigung und Erklärung des Gedankens, welchen er sonst durch seine Selbstbezeichnung als »der Mensch« kurz ausdrückt. Denn wenn er durch die Annahme dieses Namens hervorhebt, dass das Zusammenbestehen seiner schwachen, geschöpflichen Menschennatur mit seiner messianischen Würde deshalb richtig und notwendig sein muss, weil es dem prophetischen Schriftworte von dem wie ein Mensch erscheinenden Repräsentanten des messianischen Reiches entspricht, so zeigt er durch diese Erörterung in Joh 6, dass er doch nicht nur wegen der Autorität jenes Schriftwortes, sondern auch wegen der erkannten sachlichen Bedeutung seiner menschlichen Beschaffenheit für seine messianische Verkündigungswirksamkeit

die Notwendigkeit dieser seiner geschöpflichen Menschennatur für sich als den Messias behauptet.

Kap. 2. Das Berufswirken des Messias.

1. Der Messias hat seinem allgemeinen, für die Juden ebenso wie für Jesus geltenden Begriffe nach den Beruf, als Beauftragter Gottes das Heilsreich der Endzeit aufzurichten und zu leiten. Wir müssen fragen, wie Jesus seiner besonderen Vorstellung von dem Wesen des Reiches Gottes entsprechend die besondere Art und die Grenzen dieser seiner messianischen Berufsaufgabe bestimmt hat.

Für die Juden zur Zeit Jesu waren alle Einzelvorstellungen über das Berufswirken des Messias bedingt durch die in den alttestamentlichen Verheissungen begründete und im Messiasnamen selbst bezeichnete Gewissheit, dass der Messias ein König mit königlichen Funktionen sein werde. Nicht nur da, wo man vorzugsweise das äussere Glück und die politische Macht des erwarteten Zukunftsreiches hervorhob, sondern auch da, wo man die sittlich-religiöse Art dieses Reiches und die Zweckbeziehung des Messias auf die Herstellung und Erhaltung der Heiligkeit und Gerechtigkeit des Volkes der Endzeit stark betonte, wie z. B. im Ps. Sal. 17, erschien als die wesentliche Aufgabe des Messias sein königliches Herrschen, sein Besiegen der Feinde Gottes und des Gottesvolkes und sein richterliches Walten über den Genossen des Reiches. Zu dieser Auffassung der Berufsaufgabe des Messias stellte sich Jesus in einen sehr bemerkenswerten Gegensatz. Zwar hat er bei seinem letzten Einzuge in Jerusalem den Jubelruf seiner Begleiter, dass jetzt mit ihm »das Königreich des Vaters David« komme (Mc 11¹⁰), angenommen und bei dem Verhöre vor Pilatus die Frage, ob er der König der Juden sei, bejaht (Mc 15²). Denn hier kam es ihm darauf an, offen seinen Anspruch zu bekennen, dass er der von den Juden auf Grund der alttestamentlichen Verheissungen erwartete Messias sei. Deshalb musste er eben den alttestamentlich-jüdischen Messiasitel auf sich beziehen.

Aber wie er wusste, dass er das Reich Gottes in einem höheren Sinne verkündigte und verwirklichte, als in welchem es im AT. verheissen war und von den Juden erwartet wurde, so hat er auch den alttestamentlich-jüdischen Titel des Messias, dass er davidischer König sei, nur in einem umgedeuteten Sinne für sich in Anspruch genommen. Auch für seine Vorstellung freilich hatte es ursprünglich auf Grund der ganzen bisherigen Überlieferung mit zu den wesentlichen Merkmalen des Messias gehört, dass derselbe als König herrsche. Aber nachdem ihm bei seiner Taufe das Bewusstsein zu Teil geworden war, dass in seinem reinen und vollkommenen Sohnesverhältnisse zu Gott die höchste positive Begründung seiner messianischen Würde gegeben sei, hat er in den dann folgenden inneren Kämpfen um die Behauptung seines messianischen Sohnesbewusstseins das ihm mit versucherischem Reize entgegentretende jüdische Ideal der irdischen Königsherrschaft des Messias definitiv als ein verkehrtes, satanisches abgewiesen. Er bezeichnete die Thätigkeit, zu der er sich als Messias berufen fühlte, geflissentlich als ein Dienen im Gegensatze zum Herrschen der irdischen Grossen (Mc 10^{42—45}). Weil er im liebevollen Helfen und Geben das Verhalten sah, durch das die Menschen überhaupt zu rechten Söhnen des himmlischen Vaters würden (Mt 5^{44f.}), erkannte er es auch als unerlässliche Pflicht für sich selbst, »den Sohn«, in besonderem Grade Liebesdienste für Andere zu leisten. Solange zu dem Ideale des Reiches Gottes äusseres, irdisches Glück und politische Macht als wesentliche Momente gerechnet wurden, musste es auch als notwendige Funktion des Messias erscheinen, dass er zum Zwecke der Verleihung und Sicherung dieses Glückes und dieser Macht als ein König regiere, Macht und Autorität ausübe, Tribut und Dienste empfangen. Das königliche Herrschen selbst erschien da als der wesentliche Dienst, den der Messias im Auftrage Gottes für das Reich Gottes vollzog. Wenn aber jeder Gedanke an Glück und Herrlichkeit, Macht und Glanz äusserer und politischer Art aus dem Ideale des Reiches Gottes entfernt war und das Heil dieses Reiches als im ewigen Leben und in dem auf dieses ewige Leben hin-führenden beseligenden Zustande der Gotteskindschaft bestehend erkannt war, so bedurfte es auch beim Messias nicht mehr des

königlichen Herrschens für den Zweck der Herstellung und Sicherstellung des Reiches Gottes. Deshalb war es für Jesus eine innere Unmöglichkeit, königliche Herrscherfunktionen als zu seiner messianischen Würde gehörig zu erstreben. Er sah seine alleinige messianische Berufsaufgabe darin, den Menschen liebevoll solche Dienste zu leisten, welche zur Herstellung des wahrhaften Reiches Gottes unter ihnen führten.

2. Zu dieser Aufgabe gehörte zuerst, dass er lehrte und predigte. Nichts wäre verkehrter, als wenn man daraus, dass er seinen Beruf zu lehren und zu predigen erkannte und ausübte, folgern wollte, dass er sich nicht, oder wenigstens nicht von Anfang seines öffentlichen Wirkens an, als Messias gefühlt habe. Denn die Lehrthätigkeit kam für ihn gerade als das notwendige Mittel zur Verwirklichung des Reiches Gottes und deshalb als die gehörige Form seiner messianischen Thätigkeit in betracht. Mc. schildert in 14—39 anschaulich sein erstes Auftreten in Galiläa als Prediger: wie er durch sein gewaltiges Lehren in der Synagoge zu Kapharnaum die Hörer in Erstaunen setzte (V. 21f. 27), wie er sich aber auch nicht bestimmen liess, in dieser Stadt länger zu verweilen, sondern von Ort zu Ort zog, um überall zu predigen (V. 38f.; vgl. 66b. Lc 81. 101). Solches Lehren, teils mit der Absicht auf möglichst weite Ausbreitung seines Evangeliums in den jüdischen Landen, teils mit der Absicht auf genauere Unterweisung seines engeren Jüngerkreises, blieb bis zum Ende seiner Laufbahn der Hauptbestand seines Wirkens. Hinsichtlich dieses seines Berufes zur Mitteilung des Wortes, das in den Herzen der Menschen wirksam werden sollte, verglich er sich dem Säemann, der den zu späterer Frucht gedeihenden Samen aufs Land streut (Mc 43ff. 26ff.). Sofern er dabei das Bewusstsein in sich trug, nicht aus eigener menschlicher Einbildung, sondern kraft wahrhafter göttlicher Offenbarung zu lehren, rechnete er sich unter die Propheten (Mc 64. Lc 133f.). Er hatte aber freilich auch das Bewusstsein, ein noch Höherer zu sein, als die alttestamentlichen Offenbarungsträger, mehr als Salomo und Jona (Mt 1241f. Lc 1131f.). Denn er fühlte sich als Träger einer vollkommenen Erkenntnis des Wesens Gottes, welche bis dahin noch Keiner erreicht hatte, welche er nun aber den

anderen Menschen mitzuteilen berufen und gewillt war: »Niemand erkennt, was der Vater ist, ausser der Sohn und wem es der Sohn offenbaren will« (Lc 10²². Mt 11²⁷; vgl. oben S. 418). So wusste er sich als einen Lehrer von einziger Art und Bedeutung und konnte in diesem Sinne seinen Jüngern untersagen, sich »Rabbi« und »Führer« nennen zu lassen; denn Einer sei ihrer Lehrer und Einer sei ihr Führer, er selbst; sie alle aber seien Brüder (Mt 23^{8.10}).

Auf Grund seiner vollkommenen Gotteserkenntnis betrachtete er sich als berufen, Gesetz und Propheten zur Vollendung zu führen (Mt 5¹⁷; vgl. oben S. 180 ff.), in Erfüllung der prophetischen Verheissungen allen »Armen« frohe Botschaft zu bringen (Lc 4^{18—21}. 7²². Mt 11⁵), Sünder zum Heile des Gottesreiches heranzurufen (Mc 2¹⁷; vgl. Lc 19¹⁰) und als Vertreter Gottes auf der Erde die Vergebung der Sünden den auf das Heil Gottes Vertrauenden zuzusprechen (Mc 2¹⁰; vgl. V. 5). Wegen dieses Inhaltes seiner Predigt konnte er aber auch urteilen, dass er durch seine Predigt den Menschen nicht nur eine Bereicherung ihrer Erkenntnis, sondern den Besitz des verkündigten Heiles selbst mitteilte. Denn wenn sie durch seine Offenbarung die Erkenntnis des Vaterwesens und der gnädigen Heilsbereitschaft Gottes gewannen, so gab ihnen diese Erkenntnis das beseligende Vertrauen, dass auch sie selbst Gegenstände der Vaterliebe und Heilserweisung Gottes seien, die nur gute Gaben von dem himmlischen Vater zu gewärtigen hätten. Er war gewiss, dass alle, die von ihm lernen wollten, unter den Mühen und Lasten des irdischen Lebens eine wahrhafte Erquickung fänden. Denn er zeigte ihnen, wie man durch Sanftmut und aufrichtige Demut das drückende Joch in ein leichtes verwandeln könne (Mt 11^{28—30}; vgl. oben S. 232 f.).

3. Diese letzte Äusserung Jesu bezeugt uns aber auch sein Bewusstsein, nicht nur durch seine gesprochenen Worte, sondern ebenso durch das Beispiel seines eigenen Verhaltens Lehrer für die anderen Menschen zu sein. Er betrachtete die ganze praktische Wirksamkeit, die er neben seiner direkten Lehrthätigkeit übte, als einen wesentlichen Teil seiner messianischen Berufsarbeit, weil sie indirekt mit zu seiner Lehrthätigkeit gehörte und ein notwendiges Mittel zur Veranschaulichung und

Beglaubigung derselben war. Er hat den Inhalt dieser seiner praktischen Wirksamkeit selbst einmal bezeichnet als »Dämonen austreiben und Heilungen vollbringen« (Lc 13³²). Seit seinem ersten Auftreten am galiläischen See nahm er sich als Arzt der Kranken an, nicht gegen Entgelt, sondern in zuvorkommender, liebevoller Hilfsbereitschaft, und nicht mit mannigfachen kunstvollen Heilmitteln, sondern mit den einfachsten natürlichen Hülfen der Hand und des Speichels, aber zugleich mit dem festen Vertrauen auf die machtvolle, auch wunderbar wirkende Hülfe Gottes. So liess er sich insbesondere die Bekämpfung der dämonischen Mächte, welche er gemäss der Anschauungsweise seiner Zeitgenossen bei besonderen Formen körperlicher und geistiger Erkrankung voraussetzte (vgl. oben S. 148—152), angelegen sein, aber auch hier nicht mit Zaubermitteln und Beschwörungsformeln abergläubischer Art, sondern nur mit vertrauensvollem Gebete um Gottes heilende Kraft (Mc 9^{23. 29}). Durch diese Art der Thätigkeit konnte er einerseits besser als durch Worte die dem Willen Gottes entsprechende rechte Gerechtigkeit, die Pflicht zum sicheren Vertrauen auf die Liebe und Macht des himmlischen Vaters und zur selbstlosen, zuvorkommenden, dienstwilligen Liebesübung gegen die Brüder, anschaulich und verständlich machen und konnte er andererseits zugleich den unmittelbaren Beweis für die Wahrheit seiner Heilsverkündigung erbringen. Denn in der höheren, göttlichen Kraft, in der er die dämonischen Mächte besiegte, und in dem Glück und Wohlsein, das er an die Stelle des Elendes und der Not zu setzen vermochte, konnten diejenigen, welche auf seine Verkündigung vom Reiche Gottes merkten, die Zeichen der Verwirklichung dieses Heilsreiches erkennen (Mt 11^{5. 12}²⁸. Lc 4^{18—21}). Hätte er mit der grossen Masse seiner jüdischen Zeitgenossen das messianische Reich als einen wunderbar von Gott herzustellenden Zustand äusseren Glückes und politischer Machtentfaltung des Volkes Israel erwartet, wie es dem Wortlaute der prophetischen Verheissungen entsprach, so hätte er freilich das Bewusstsein behalten müssen, in seinen Krankenheilungen doch nur etwas sehr Geringes zur Verwirklichung dieses Ideales beitragen zu können. Und wiederum, hätte er das Reich Gottes als einen bloß jenseitigen, himmlischen Zustand gedacht, so hätte

er die Linderung, welche er irdischer Not brachte, nicht dem Heile dieses Reiches zurechnen können. Weil er aber das Reich Gottes als einen zwar im zukünftigen ewigen Leben sich vollendenden, aber doch schon in der Gegenwart beginnenden Heilszustand der Gotteskindschaft betrachtete und weil er zu den Heilsgaben Gottes auch die zum irdischen Leben gehörigen Mittel und Güter in dem von Gott als notwendig und dienlich erkannten Masse rechnete, konnte er auch die irdische Hülfe, die er den Leidenden aller Art zu bringen suchte und mit Gottes Beistand zu bringen vermochte, als eine augenscheinliche Bewährung des die messianische Zeit charakterisierenden Heilswirkens Gottes ansehen.

Es ist aber wohl zu beachten, dass, wenn Jesus auch ohne Zweifel die Überzeugung hatte, mit der Kraft Gottes den Vertrauenden (vgl. Mc 5³⁶. 6^{5f}. 7²⁹. Mt 8^{10.13}. Lc 7⁹) auch wunderbare Hülfe für irdische Not bringen zu können, er doch keineswegs in der äusserlich wunderbaren Wirkungsweise als solcher das charakteristische Mittel zur Vollziehung seiner messianischen Berufsaufgabe fand. Er erkannte vielmehr die Gefahr, dass man sich durch das Staunen über die äusserlich wunderbare Art seines Wirkens von der Wertschätzung der religiösen Bedeutung desselben abziehen liesse und über dem Trachten nach wunderbarer Erlangung äusseren Wohlseins durch ihn das Trachten nach Erlangung des wahrhaften Heiles des Reiches Gottes durch ihn versäumte. Deshalb wünschte er, dass solche Hülfeleistungen durch sein Wort und seine Hand, welche er selbst als wunderbar beurteilte, nicht öffentlich bekannt würden (Mc 1⁴⁴. 5^{37—43}. 7^{33—36}. 8^{23—26}. Mt 9³⁰). Ihre wunderbare Art sollte nur denen kund werden, welche auf Grund ihrer vertrauensvollen Aufnahme seiner Verkündigung vom Reiche Gottes auch eine richtige Beurteilung der wunderbaren Macht- und Heilserweisungen Gottes in seinem Reiche gewinnen konnten¹⁾.

1) Unrichtig ist m. Er. die Behauptung Wrede's, Messiasgeheimnis S. 36 ff., dass die von Mc. überlieferten Verbote Jesu, von seinen Wunderthaten zu sprechen, denselben Sinn einer Behütung des Messiasgeheimnisses hätten, wie seine Verbote an die Dämonen (Mt 1^{25.34}. 3¹²) und an die Zwölfe nach dem Petrusbekenntnis (8³⁰), seine Messianität

Den Pharisäern, die ihre Anerkennung seiner göttlichen Sendung davon abhängig machen wollten, dass sie von ihm ein sinnenfälliges Zeichen vom Himmel sähen, verweigerte er die Er-

kundzumachen. Jene Verbote mit Bezug auf die Wunderthaten sollten nicht verhindern, dass man Jesum richtig, aber nur zu früh als das erkannte, was er wirklich war; sondern sollten verhindern, dass man ihn verkehrter Weise für etwas hielt, was er nicht war, nämlich für den wunderbaren Bringer eines bloß äusseren Heiles. Sie hatten mit den Verboten, seine Messianität kundzumachen, nur insofern eine gemeinsame Wurzel, als auch diese hindern sollten, dass man sich aus bloß äusseren Interessen und Erwartungen, wie sie sich der jüdischen Überlieferung zufolge an den Messiasitel knüpften, ihm anschlosse. — Im Zusammenhange des Marcusberichtes erscheinen die Verbote Jesu, von einzelnen Wunderthaten zu sprechen, insofern auffallend und unverständlich, als Mc. daneben erzählt, dass Jesus bei seinem Umherziehen allerorts die Kranken in aller Öffentlichkeit wunderbar geheilt habe (654—56). Dieses öffentliche Wunderthun steht mit jenen Verboten, wenn sie den angegebenen Sinn hatten, in Widerspruch. Aber aus diesem Widerspruche ist nur das zu erschliessen, dass Mc. jene Verbote nicht selbst erdacht, sondern aus einer älteren Überlieferung übernommen hat, trotzdem er sie nicht in ihrem richtigen Sinne verstand. Die sekundäre evangelische Tradition hatte für die Zurückhaltung Jesu mit dem Wunderthun gar kein Verständnis. Sie betrachtete es als selbstverständlich, dass die Wunder Jesu die Hauptbeweise für seine Messianität seien und dass er diese Beweise in grösster Fülle und absichtlicher Öffentlichkeit gegeben habe. Das zeigt sich uns darin, wie Mt. aus der Jairusgeschichte sowohl die Angabe, dass Jesus nur einen engsten Kreis von Zeugen zugelassen habe, als auch das Verbot des Weitererzählens weglässt (Mt 923—26); wie er an Stelle der Geschichte von der verborgenen Taubstummheilung (Mc 732—36) von einer grossen Massenheilung erzählt (Mt 1529—31); wie er und Lc. die Geschichte von der verborgenen Blindenheilung (Mc 822—26) auslassen. Es zeigt sich ferner darin, wie Mt. und Lc. von wunderbarer Heilsthätigkeit Jesu an Stellen erzählen, wo Mc. nur von Lehrthätigkeit berichtet (vgl. Mc 22 mit Lc 517f.; — Mc 634 mit Mt 1414. Lc 911; — Mc 101 mit Mt 192; — Mc 1117 mit Mt 2114). Es zeigt sich in der ganzen geschichtlichen Umrahmung, die der vierte Evangelist den Redestücken seiner Quelle gegeben hat (vgl. bes. Joh 2030f.). Aus dieser sekundären Anschauung ist auch die Erzählung Mc 654—56 hervorgegangen. Aber die ältere Überlieferung wusste etwas Anderes davon, wie Jesus es mit seinen Wunderthaten gehalten hatte. Und von dieser älteren Überlieferung hat uns Mc. wertvolle Stücke erhalten. — Dafür dass die regelmässige öffentliche

füllung dieses Verlangens rundweg: »was fordert dieses Geschlecht ein Zeichen? wahrlich ich sage euch: nimmermehr wird diesem Geschlechte ein Zeichen gegeben werden« (Mc 8^{11f.}). Das einzige Zeichen, welches er den ungläubigen Zeichenforderern zusagt, ist ein Zeichen ganz anderer Art, als sie meinen, nicht ein äusserlich wunderbares und ihren Sinnen angenehmes, sondern das Zeichen des Jona, nämlich dass er als ein von Gott gesandter Verkündiger des Gerichtes unter ihnen auftritt, ebenso wie Jona durch seine Gerichtsverkündigung den Niniviten ein Zeichen wurde (Lc 11^{29f.} Mt 12³⁹; vgl. oben S. 432). Er wollte nicht, dass man den Glauben an ihn und an seine Verkündigung auf seine Wunderthaten gründe, weil ein so begründeter Glaube doch kein richtiger, kein dem wahren Wesen des von ihm verkündeten Reiches Gottes entsprechender sein würde.

Deshalb kann auch seine Antwort auf die Frage der Johannesjünger, ob er der »Kommende« sei: »gehet hin und meldet dem Johannes, was ihr sehet und höret: Blinde sehen und Lahme gehen, Aussätzige werden rein und Taube hören und Tote werden erweckt und Armen wird die Heilsbotschaft gebracht« (Mt 11^{4f.} Lc 7²²), nicht den Sinn einer Berufung auf seine Wunderwerke, welche den Thatbeweis für seine Messianität darstellten, gehabt haben¹⁾. Schon der Hinweis Jesu auch auf die Heilsbotschaft an die Armen, welche doch keinen äusserlich wunderbaren Charakter hat, zeigt, dass er bei den vorangehenden Hinweisen auf die Erfolge seines Wirkens nicht in der äusserlich wunderbaren, sondern nur in der den Heilsbedürftigen zum Heile reichenden Art seines Wirkens das Moment gesehen hat, welches sein Wirken als messianisches

Heilthätigkeit Jesu an Kranken nicht den Charakter des Wunderthuns, sondern den einer unentgeltlich, aus reiner Liebe geübten ärztlichen Hülfe und Fürsorge trug, sind deutliche Anzeichen die in allen Quellenberichten überlieferten Konflikte Jesu mit den Pharisäern wegen seiner Heilthätigkeit am Sabbat. Vgl. die Anm. auf S. 353.

1) Lc. hat durch seine Mitteilung über die Massenheilung, welche Jesus »in jener Stunde« vorgenommen habe (7²¹), diese Beziehung der Worte Jesu auf seine offenkundigen Wunderthaten sicherzustellen gesucht. Aber dies ist eine sekundäre Zuthat des Lc. zu seinem Quellenberichte. Vgl. die Anm. auf S. 27.

charakterisiere. Er wollte hervorheben, dass sofern sein Wirken den Menschen zu wahrhaftem Heile und wahrhafter Befreiung von allem Drucke und Leiden verhelfe (vgl. Lc 10¹⁹. Mt 11^{28—30}), in ihm eine rechte Erfüllung der prophetischen Verheissungen von dem Heile der messianischen Zeit gegeben sei. Deshalb bezeichnete er die von ihm ausgehenden Heilswirkungen mit solchen Begriffen, in welchen von der alttestamentlichen Prophetie das Heil der Endzeit anschaulich geschildert war (Jes 35^{5f}. 61¹; vgl. Lc 4^{18ff.}). Er dachte dabei aber nicht an eine bloß äusserliche Erfüllung des Wortlautes der alttestamentlichen Verheissungen, sondern an eine Erfüllung in der vollendenden, die richtige Idee der alttestamentlichen Verheissungen aufnehmenden Weise, welche seiner allgemeinen Stellung zu der alttestamentlichen Offenbarung entsprach (vgl. oben S. 189). Insofern hatten die alttestamentlichen Begriffe, dass der Blinden Augen aufgethan und der Tauben Ohren geöffnet würden und die Lahmen springen würden, für ihn eine allgemeinere, übertragene Bedeutung gewonnen¹). Er wird zwar bei dieser Antwort auf die Johannesbotschaft auch an die äusserlich heilenden Wirkungen mitgedacht haben, die er in Liebe und Gottvertrauen den Kranken zu bringen suchte; aber er dachte nicht an sie allein, dachte an sie nicht, sofern sie Erweisungen seines Wundervermögens waren, sondern sofern auch sie Erweisungen des allgemeinen Gottesheiles waren, das er den Menschen verkündigte und mittheilte.

4. Jesus widmete seine messianische Berufswirksamkeit

1) Ich halte es für wahrscheinlich, dass zum ursprünglichen Bestande des Ausspruches Jesu die Hinweisungen auf das Reinwerden Aussätziger und das Erwecktwerden Toter nicht mit gehört haben. Denn in den prophetischen Schilderungen des Heiles der Endzeit, auf deren Wortlaut Jesus doch Bezug genommen zu haben scheint, kommen keine entsprechenden Verheissungen vor. Aber die oben gegebene Erklärung des Ausspruches Jesu ist durchaus nicht davon abhängig, dass man diese Hinweise auf Reinigung Aussätziger und Erweckung Toter nicht für authentisch hält. Wie Jesus den Begriff des Sehendwerdens Blinder im geistigen Sinne verstehen konnte (Mc 4¹². 8¹⁸. Lc 10^{23f.}, vgl. Joh 9^{39ff.}), so konnte er auch von dem Reinwerden Unreiner (vgl. Mc 7^{15ff.}) und dem Erwecktwerden Toter (vgl. Lc 9⁶⁰. 15²⁴. 32) in übertragener, geistiger Bedeutung reden.

nur dem Volke Israel, nicht etwa, weil er trotz entgegenstehenden Wunsches durch äussere Umstände an einer weiteren Ausbreitung seines Wirkens gehemmt gewesen wäre, sondern weil er diese Beschränkung seines Wirkens als eine in seinem Berufe begründete Notwendigkeit erkannte und sie deshalb grundsätzlich einhielt. In der ersten Periode seiner Wirksamkeit, als er seine Botschaft von dem Genahitsein des Reiches Gottes möglichst auszubreiten suchte und dabei die Zwölfe zu seinen Sendboten machte (Mc 3¹⁴. 6^{7—13}. Mt 9^{37—10}¹⁶. Lc 10^{2—16}), gab er diesen den ausdrücklichen Auftrag, nicht auf Heidenstrassen und nicht in Samariterstädte, sondern zu den verlorenen Schafen des Hauses Israel zu ziehen (Mt 10^{5f.})¹. Dass sie in aller Zukunft ihre Predigt vom Reiche Gottes nur den Juden in Palästina bringen dürften, war damit durchaus nicht gesagt. Aber in der Gegenwart, wo sie nur als Gehülfen des eigenen irdischen Berufswerkes Jesu thätig waren, sollten auch für sie die Grenzen gelten, die er sich selbst bei seiner Wirksamkeit setzte. Auch als Jesus in der späteren Zeit seines Wirkens die Grenzen Palästinas überschritt und nordwärts bis in die Gebiete von Tyrus und Sidon zog (Mc 7^{24.31}), entfaltete er in diesen Gegenden keine öffentliche Wirksamkeit, sondern suchte nur Ruhe zur privaten Unterweisung seines engeren Jüngerkreises (Mc 7²⁴; vgl. 9^{30f.}). Die Hülfe, welche er der vertrauensstarken Syrophönizierin zu Teil werden liess (Mc 7^{25—30}), war eine Ausnahme, bei der er ausdrücklich die für ihn geltende Regel vorbehielt.

Dennoch dachte Jesus nicht eng partikularistisch. Er nahm für die Zukunft eine Teilnahme auch von Nichtisraeliten an dem Heile des messianischen Reiches in Aussicht. Das werden wir später noch besprechen. Aber etwas Anderes war der Ausblick in die Zukunft, etwas Anderes die Bestimmung der Aufgabe für die Gegenwart. Für diese Gegenwart fand Jesus

1) Es ist für das Verständnis dieser Aussage Jesu wichtig zu beachten, dass die Logiarede, zu der sie gehört, sich nicht auf den späteren Apostelberuf der Zwölfe bezog, wie es nach dem Berichte des Mt. erscheint, sondern vielmehr auf die Aussendung der Jünger zu Lebzeiten Jesu, wie es Lc. deutlich erkennen lässt. — Über die Zeitlage dieser Jüngeraussendung vgl. oben S. 13f.

seine persönliche Berufsaufgabe nicht darin, mit seiner Predigt vom Reiche Gottes gleich in die Weite zu gehen, sondern vielmehr darin, dieser Predigt zuerst eine feste Stätte zu schaffen bei dem Volke, welches er als den Träger einer das Reich Gottes verheissenden und vorbereitenden wahren Gottesoffenbarung und darum auch als in erster Linie berufen zur Teilnahme an der Verwirklichung dieses Reiches anerkannte. Er hat gewiss nicht erst nach längeren Überlegungen und Zweifeln, sondern in einem unmittelbaren Taktgeföhle, welches bei der wachsenden Voraussicht auf den nahen Abschluss seiner irdischen Wirksamkeit sich zu einem sicheren Pflichturteile herausgestaltete, festgestellt, dass nur in dieser Beschränkung er sich als den Meister erweisen und sein messianisches Berufswerk zu einem erfolgreichen Ganzen gestalten könne.

Er rechnete für sein Berufswirken zuversichtlich auf den Erfolg, dass durch dasselbe das Reich Gottes wirklich zu Bestand gebracht würde. Die Gewissheit dieses Erfolges war mit seiner Gewissheit, der von Gott gesandte Messias zu sein unlöslich verbunden. Er liess sich durch die Hindernisse und Misserfolge, welche er bei seinem Wirken fand, nicht an der Überzeugung seines messianischen Berufes irre machen, sondern schöpfte umgekehrt aus der unerschütterlichen Gewissheit seiner Messianität und der Wahrheit seines Evangeliums die Zuversicht, dass trotz aller dieser Hindernisse und Misserfolge das von ihm verkündigte Reich Gottes doch zu machtvолlem Bestande kommen werde. Die Gleichnisse, welche Mc. in K. 4 mitteilt, sind schöne Ausdrücke dieses Vertrauens Jesu auf den Erfolg seiner Wirksamkeit. In dem Gleichnisse von dem Säemann, dessen Same, wo er auf ungünstigen Boden mancherlei Art fällt, nicht zur fruchtbringenden Ähre heranwachsen kann, wo er aber auf guten Boden fällt, dreissig-, sechsig- und hundertfältige Frucht bringt (V. 3—8), drückt er aus, dass, wenn seine Worte auch bei vielen Hörern keine, oder doch nur eine oberflächliche und vorübergehende Aufnahme und deshalb keinen wirklichen Erfolg finden, sie doch bei allen denen, die eine rechte Empfänglichkeit bewähren, reiche Erfolge hervorbringen. Durch das Gleichnis von dem Samen, aus dem allmählich, ohne dass der Säende weiter etwas davon merkt oder dazu thut, der

Halm hervorspriesst und dann die fruchtbringende Ähre erwächst (V. 26—29), drückt er seine Gewissheit aus, dass seine Lehre, auch wo man ihren Erfolg nicht gleich bemerken kann, doch nicht vergeblich ist, sondern als eine im Stillen fortwirkende Kraft allmählich zu dem erhofften Erfolge führt. In dem Gleichnisse von der Senfstauden endlich, die sich aus kleinstem Samenkorne zum grössten Gartengewächse entwickelt (V. 30—32), hebt er hervor, dass der geringe Anfang des Reiches Gottes, welchen er durch sein Lehrwirken herstellt, eine zukünftige grösste Ausbreitung dieses Reiches nicht ausschliesst, sondern vielmehr begründet.

5. Wie verhalten sich zu diesen aus dem Grundbestande der synoptischen Überlieferung erkennbaren Vorstellungen Jesu über die Art und Ausbreitung seines messianischen Berufswirkens die in den Reden des vierten Evangeliums vorliegenden Äusserungen Jesu über sein Berufswerk?

Zuerst ist beachtenswert, dass Jesus auch hier zu der überlieferten jüdischen Anschauung von den wesentlich königlichen Funktionen des Messias dieselbe ablehnende Stellung einnimmt, welche uns nach der synoptischen Überlieferung als besonders charakteristisch erscheint. Nur bei der letzten Gerichtsverhandlung behauptet er seine Königswürde, weil er hier deutlich seinen Anspruch bekennen will, der im A.T. verheissene und von den Juden erwartete Messias zu sein. Aber er fügt hier seiner Selbstbezeichnung als König gleich eine solche Deutung hinzu, aus welcher erhellt, dass er doch eine Königsherrschaft ganz anderer Art meint, als welche die Juden dem erwarteten Messias zuschrieben. »Mein Königtum ist nicht aus dieser Welt; wenn mein Königtum aus dieser Welt wäre, so hätten meine Diener gekämpft, dass ich den Juden nicht in Hände gefallen wäre; nun aber ist mein Königthum nicht von hier. — Ich bin König; ich bin dazu geboren und dazu in die Welt gekommen, dass ich für das Rechte (*ἀλήθεια*) zeuge; jeder, der aus dem Rechten ist, hört auf meine Stimme« (18^{36f.}). Die Königswürde, die er von sich behauptet, stammt nicht aus

dieser Welt, d. h. hat ihren Grund und Ursprung nicht in der Welt, sofern sie nicht auf Macht oder Besitz irdischer Art beruht und nicht durch Vererbung oder Übertragung seitens anderer Menschen oder durch eigene menschliche Anmassung gewonnen ist. Sie stammt (so müssen wir im Sinne Jesu den positiven Gegensatz machen) aus Gott: sie beruht auf der Kraft und den Vorzügen, die Gott ihm verliehen hat, und ist ihm von Gott als Beruf übertragen. Während eine aus der Welt stammende Königsherrschaft sich darin bewähren würde, dass er Untergebene hätte, welche ihm zu seinen irdischen Zwecken Dienste leisteten und ihn gegen irdische Gefahr und Vergewaltigung schützten, bewährt sich seine von Gott stammende Königsherrschaft darin, dass er das Rechte (d. h. hier nicht die Wahrheit, welche richtig der Wirklichkeit entspricht, sondern das Rechtsverhalten, welches richtig der von Gott gestellten Pflicht entspricht; vgl. die Anm. S. 326 f.), bezeugt und dabei alle diejenigen zu Jüngern gewinnt, welche gemäss der ethischen Grundlage und Richtung ihres Wesens für den ethischen Inhalt seiner Verkündigung ein Verständnis haben. Die negative Seite dieser Aussage Jesu vor Pilatus, dass sein Königtum nicht aus dieser Welt sei, erinnert unmittelbar an die nach der Überlieferung des Mt. und Lc. von Jesus vor Antritt seiner Berufswirksamkeit vollzogene Abweisung der Versuchung, irdische Königsherrschaft zu erstreben. Die positive Umdeutung aber die er in dieser Aussage seiner messianischen Königsherrschaft giebt, dass sich dieselbe in seiner Verkündigung des Rechten und in dem Verständnisse und Gehorsam, welchen er für diese Verkündigung bei anderen Menschen finde, darstelle, stimmt vollständig zu der Art, wie Jesus auch nach unseren synoptischen Quellen seinen Messiasberuf aufgefasst hat.

6. Wiederholt bezeichnet Jesus in den Reden des vierten Evangeliums sein berufsmässiges Wirken als eine Verkündigung, welche er auf Grund göttlicher Offenbarung vollziehe, um den Menschen das Wesen und den Willen Gottes kund zu machen. Rückblickend auf sein abgeschlossenes Berufswerk sagt er im hohenpriesterlichen Gebete: »ich habe deinen Namen den Menschen offenbart, die du mir aus der Welt gegeben hast« (17c); »die Worte, die du mir gegeben hast, habe ich ihnen

gegeben und sie haben sie angenommen« (V. 8); »ich habe ihnen dein Wort gegeben« (V. 14). Ebenso aber hat er bei früheren Anlässen geäußert, dass der Vater, der ihn gesandt habe, ihm Auftrag gegeben habe, was er sagen und was er reden solle (12⁴⁹); dass er das rede, was der Vater ihn gelehrt habe (8²⁶. 28. 38. 15¹⁵); dass er das rechte Verhalten (die ἀλήθεια) verkündige, welches er seitens Gottes gehört habe (8⁴⁰), und keiner ihn einer Sünde zeihen könne (8^{45f.}). Diese letztere Aussage kann bei dem vorhandenen Zusammenhange und Gegensatze nicht bedeuten, dass ihn Keiner der Begehung einer Sünde, sondern nur, dass ihn Keiner des Lehrens eine Sünde zeihen könne, da er in vollkommener Weise ein Prediger des Rechten, der Gerechtigkeit, sei. Der unfrohen Welt bezeugt er durch diese seine Lehre, dass ihre Werke böse sind (7⁷); seinen Jüngern aber giebt er durch sein Wort und Vorbild das Gebot der rechten Liebesübung, welche den Inbegriff der von ihm gelehrt und bewährten neuen Gerechtigkeit bildet (13^{15. 34. 15^{10. 12. 17}}). »Ihr nennet mich: Lehrer und Herr«, sagt er zu den Jüngern, »und ihr sprecht richtig, denn ich bin es« (13¹³).

Er äussert nun freilich auch mit grosser Bestimmtheit das Bewusstsein, den Menschen noch mehr zu bringen, als eine neue Lehre und Erkenntnis. Das Urteil des Nikodemus, dass er von Gott als Lehrer gekommen sei (3²), beantwortet er mit dem Hinweise darauf, dass es zur Zugehörigkeit zum Reiche Gottes eines neuen, aus dem Geiste Gottes stammenden Lebens bedürfe (V. 3^{ff.}), und mit der Behauptung, dass er von Gott zur Mitteilung dieses ewigen Lebens an die Glaubenden gesandt sei (V. 16^{f.}; vgl. 6⁴⁰). »Wie der Vater die Toten erweckt und lebendig macht, so macht auch der Sohn lebendig, welche er will« (5²¹). Er ist gekommen, um Leben und Überfluss, d. i. überreiche Heilsgüter, mitzuteilen (10¹⁰; vgl. V. 28). Er ist die Auferstehung und das Leben, d. h. der rechte und einzige Vermittler des Auferstehungslebens; der an ihn Glaubende wird leben, auch wenn er stirbt, und jeder Lebende und an ihn Glaubende wird in Ewigkeit nicht sterben (11^{25f.}). Allein durch dieses Urteil, dass er das ewige Leben den Glaubenden bringe, ist doch auch im Sinne der johanneischen Reden nicht eine zweite, selbständige Wirksamkeit Jesu neben seiner Lehrwirk-

samkeit, sondern nur die eigentümlich hohe Bedeutung seiner Lehrwirksamkeit und die Wirkung, welche sich an sie anknüpft, bezeichnet. Denn durch sein Wort, durch seine offenbarende Verkündigung, bringt er den Menschen das ewige Leben. Der innere Grund dafür, dass Jesus in dem mittleren Teile des Gespräches mit Nikodemus, nachdem er auf die Notwendigkeit der Geburt aus dem Geiste Gottes hingewiesen und bevor er sich selbst als den Vermittler dieses göttlichen Lebens bezeichnet hat, von seinem Zeugen über die himmlischen Dinge auf Grund eigener Erfahrung redet (3¹¹—13), liegt eben darin, dass er in diesem seinem Zeugnisse das Mittel sieht, durch welches er den Menschen, nämlich allen denen, welche sein Zeugnis mit vertrauensvoller Anerkennung aufnehmen, das ewige Leben mitteilt (V. 14f.). Dieselbe Anschauung erhellt aus anderen Äusserungen. Jesus sagt: wer sein Wort höre und dem, der ihn gesandt hat, glaube, habe das ewige Leben und komme nicht ins Gericht, sondern sei aus dem Tode in das Leben übergegangen (5²⁴); der Geist sei es, der lebendig mache; die Worte, die er zu den Jüngern geredet habe, seien Geist und Leben (6⁶³); wer sein Wort bewahre, werde den Tod nicht schauen in Ewigkeit (8⁵¹); der Auftrag zur Verkündigung, den ihm der Vater gegeben habe, d. h. die ihm vom Vater aufgetragene Verkündigung, sei ewiges Leben (12^{49f.}); der Vater habe ihm Vollmacht über alles Fleisch gegeben, damit er allem, was der Vater ihm gegeben habe, ewiges Leben gebe; dies aber sei das ewige Leben, dass sie den Vater als den alleinigen wahrhaften Gott und den er gesandt habe, Jesum Christum, erkennen (17^{2f.}).

Der Sinn dieser Aussagen ist aber auch nicht, dass das Wort selbst oder die durch das Wort gewonnene Erkenntnis als solche das ewige Leben sei, so dass jeder, der dieses Wort erkenntnismässig aufnehme, eben hierin schon den Besitz des ewigen Lebens genieße. Sondern der Sinn ist, dass seine Verkündigung das alleinige, notwendige Mittel zur Gewinnung des ewigen Lebens sei (vgl. oben S. 243 f.), und zwar insofern, als sie durch die Erschliessung der richtigen Erkenntnis Gottes und des dem Willen Gottes entsprechenden rechten Verhaltens (der ἀλήθεια) den Menschen zur Befreiung von der Sünde diene, welche ihre Gemeinschaft mit Gott hemme und den Grund ihres

Unheils und Todes bilde. Gemäss diesem Gedankenzusammenhange sagt er in K. 8 den Juden, dass sie, wenn sie ihn nicht gläubig anerkannten, in ihren Sünden sterben würden (V. 21. 24), wenn sie aber in seinem Worte blieben, d. h. seiner Verkündigung gegenüber einen andauernden Glauben bewährten, und so wahrhaft zu seinen Jüngern würden, das Rechte erkennen würden und dasselbe sie frei machen würde (V. 31 f.); denn wer die Sünde thue, sei Sklave der Sünde; aber nicht der Sklave, sondern nur der Sohn bleibe dauernd im Hause, d. h. in der Anwendung: nur der aus der Sündenknechtschaft befreite und so zur Gottessohnschaft gelangte Mensch gewinne den ewigen Lebensbesitz (V. 34—36). In demselben Sinne giebt er auf die Frage des Thomas nach dem Wege zu dem Ziele, zu welchem er selbst hingehen wolle, und zu welchem ihm die Jünger nachkommen sollen, die Antwort: »ich bin der Weg, sowohl die Rechtbeschaffenheit als auch das Leben; Niemand kommt zum Vater ausser durch mich« (14 f.). Er, und zwar er allein, bringt die Menschen in die himmlische Gemeinschaft mit Gott, weil er sie das Rechte, d. h. die rechte Befolgung des Willens Gottes lehrt und ihnen hierdurch zum Gewinne des ewigen Lebens verhilft. Ebenso sagt er in K. 15 bei der Ausführung des Bildes von dem Weinstocke, dessen fruchtbringende Reben Gott als der Weingärtner reinige, damit sie noch mehr Frucht brächten: seine Jünger seien schon rein wegen des Wortes, welches er zu ihnen geredet habe (V. 3), d. h. sie seien durch seine Lehre schon in eine dem Willen Gottes entsprechende sittliche Beschaffenheit versetzt worden; und er ermahnt sie dann, in ihm zu bleiben, nämlich seine Worte in sich bleiben zu lassen und seine der Liebesübung geltenden Gebote zu bewahren, weil sie bei diesem Verhalten eine Erfüllung aller ihrer Bitten seitens Gottes und eine vollkommene Freude, also vollendetes Heil, erlangen würden (V. 7. 10—12. 16 f.). Und im hohenpriesterlichen Gebete weist er darauf hin, dass bisher er selbst seine Jünger in dem Namen des Vaters, den der Vater ihm gegeben habe, d. h. in der ihm offenbarten Erkenntnis des Wesens Gottes, bewahrt und sie behütet habe, und bittet er, dass nun, wo er von ihnen scheide, der Vater diese Bewahrung der Jünger fortsetze, nicht sie aus der Welt herausnehme, wohl aber sie in der Welt vor dem

Bösen bewahre und sie in dem Rechten weihe, d. i. sie dadurch in der Gemeinschaft mit sich erhalte, dass er sie in dem Rechtsverhalten bewahre; das Wort des Vaters sei Rechtsverhalten, d. h. die offenbarende Verkündigung Gottes, welche er, Jesus, seinen Jüngern überliefert habe und bei welcher er sie auch in der Zukunft festgehalten haben möchte, sei die wahre Anweisung zu dem rechten Verhalten, welches den Menschen weihe, d. i. in Gemeinschaft mit Gott setze (17¹¹—17). In allen diesen Aussagen ist die vermittelnde Bedeutung Jesu für die Erlangung des Lebens so vorgestellt, dass er durch sein lehrendes Wort die Menschen auf das rechte fromme Verhalten hinweist, in welchem die Bedingung des ewigen Lebensgewinnes liegt.

Dadurch, dass Jesus seinen Heilswert auf seine Lehrverkündigung gründet, ist es erstlich bedingt, dass er die wichtige Bedeutung der kurzen Frist seines irdischen Lebens für den Zweck seiner Heilsvermittlung an Andere betont. So ermahnt er die Juden, dass sie doch die kurze Zeit, in der er noch bei ihnen weile, verwerten, um sich durch ihn zum Heile führen zu lassen; wenn er von ihnen geschieden sein werde, würden sie ihn suchen und nicht finden (7^{33f.} 8^{21.} 12^{35f.}). So fühlt er aber auch für sich selbst den verpflichtenden Impuls, die ihm geschenkte Lebensfrist zu der ihm von Gott gegebenen Aufgabe auszunutzen: »wir müssen wirken die Werke dessen, der uns gesandt hat, solange es Tag ist; es kommt eine Nacht, wo Niemand wirken kann; solange ich in der Welt bin, bin ich Licht der Welt« (9^{4f.}). Zweitens aber ist es durch jene Begründung der Heilsbedeutung Jesu auf seine Lehrverkündigung bedingt, dass er seitens der anderen Menschen den Glauben als notwendige Voraussetzung der Heilserlangung fordert. Denn sein Wort bewirkt die Heilsmitteilung nicht in mechanischer oder magischer Art; und weil es zum Zwecke der Heilserlangung auch nicht nur auf ein richtiges Erkennen Gottes und des ewigen Lebens und der von Gott geforderten Gerechtigkeit, sondern vielmehr auf das dieser Erkenntnis entsprechende rechte Verhalten ankommt, so genügt auch nicht die bloß äusserliche, erkenntnismässige Aufnahme seiner Worte, sondern ist die vertrauensvolle, und zwar andauernde, innere Anerkennung

und praktische Befolgung seiner Heilsverkündigung erforderlich (vgl. z. B. 5²⁴. 8^{31f.} 51).

In mannigfachen Bildern bezeichnet Jesus die einzigartige und unersetzliche Heilsbedeutung, welche er durch seine Verkündigung für die Menschen zu haben sich bewusst ist. Der Samariterin am Brunnen sagt er, dass er ihr besseres Wasser geben könne, als welches sie aus der Zisterne schöpft, lebendiges Quellwasser: »wer von dem Wasser trinkt, welches ich ihm geben werde, den wird in Ewigkeit nicht dürsten, sondern das Wasser, das ich ihm geben werde, wird in ihm ein Quell werden von Wasser, welches ins ewige Leben sprudelt« (4¹⁴; vgl. 7³⁸). Die Juden fordert er auf, sich nicht die vergängliche Speise zu erarbeiten, sondern die zum ewigen Leben bleibende Speise, welche er, der Menschensohn, ihnen gebe (6²⁷). Und wenn er dann gegenüber ihrer Berufung auf die wunderbare Manna-speise, welche Mose den Vorvätern in der Wüste geboten habe, sich selbst als das echte Himmelsbrot und Lebensbrot bezeichnet, weil der von ihm Geniessende nimmermehr hungern und dürsten und in Ewigkeit leben werde (V. 32—35. 48—51a. 57. 58), und wenn er weiter in paradoxer Rede sein Fleisch und sein Blut als die echte Speise und den echten Trank hinstellt, dessen Genuss zur Erlangung des ewigen Lebens notwendig sei (V. 51b. 53—56), so erhellt aus der zum Schlusse gegebenen Lösung dieser Rätselworte, dass er sich selbst und seinem Fleische und Blute, d. h. seiner kreatürlichen Beschaffenheit, diese Heilsbedeutung insofern beilegt, als er in seinem irdischen, kreatürlichen Leben der Träger einer aus dem Geiste Gottes stammenden Wortverkündigung ist (V. 63; vgl. oben S. 462). Er bezeichnet sich ferner als das Licht der Welt; der ihm Nachfolgende werde nicht in der Finsternis wandeln, sondern das Licht des Lebens haben (8¹²; vgl. 3^{19—21}. 9⁵. 12^{35f.} 46), d. h., da einem Lichte folgen noch etwas anderes ist, als ein Licht bloß sehen und erkennen: wer seiner offenbarenden Verkündigung gegenüber folgsamen Gehorsam bewähre, dem werde die gewonnene Erleuchtung der Erkenntnis zum Gewinne des Heilslebens gereichen. Auch durch den Vergleich seiner selbst mit der in die Schafhürde führenden Thüre, durch welche hindurch muss, wer in den Besitz der Schafe gelangen will,

weil die Schafe einem auf anderem Wege Eindringenden nicht folgen würden (10₁—9), drückt er diesen Gedanken aus, dass den Besitz des ewigen Lebens nur der erlange, welcher die in ihm gegebene Vermittlung anwende ¹⁾.

In der Grundanschauung treffen alle diese johanneischen Aussagen Jesu über seine heilsvermittelnde Bedeutung durchaus zusammen mit dem durch die Matthäuslogia aufbewahrten Aussprüche Mt 11₂₈—30. Hier wie dort spricht Jesus sein Bewusstsein aus, allen Heilsbedürftigen Heil bieten zu können, nicht äusseres irdisches Glück, wohl aber ein wahrhaftes Heil, das ihnen volle innere Befriedigung bringt. Die Grundlage seiner Heilsbedeutung und die Art seiner heilsmittlerischen Thätigkeit sind hier und dort übereinstimmend gedacht. Grundlage seiner Heilsbedeutung ist sein eigenes vollkommenes Sohnesverhältnis zu Gott (Mt 11₂₇). Sein heilsmittlerisches Thun aber besteht in der Offenbarung durch Wort und Beispiel, die er den Anderen mitteilen kann und will, die sie aber auch von ihm lernend annehmen müssen, um zum Heile zu gelangen.

7. Es ist nur die Folge oder Kehrseite dieses Bewusstseins Jesu von seiner einzigartigen heilsvermittelnden Bedeutung, dass er sich in den johanneischen Reden einige Male auch die Aufgabe zuschreibt, das Gericht auf Erden zu vollziehen. »Der Vater«, sagt er, »richtet auch Niemanden, sondern hat das Gericht ganz dem Sohne übergeben« (5₂₂. 27); »zum Gerichte bin ich in diese Welt gekommen, damit die nicht Sehenden sehen und die Sehenden blind werden« (9₃₉). Weil er sich als den alleinigen Vermittler des wahren Heilslebens für die Menschen weiss, kann er auch urteilen, dass alle diejenigen, welche dieses Heilslebens nicht durch ihn teilhaftig werden, eben hierin das Gericht erfahren, durch welches sie dem Tode verfallen. Wie seine göttliche Verkündigung das Mittel der Heilsverleihung ist, so ist sie auch das Mittel, durch welches er das Gericht vollzieht. Denn dadurch, dass sie den Menschen den rechten Weg zum Gewinne des Heiles zeigt, stellt sie auch unmittelbar, ohne dass es noch eines besonderen Richturteiles bedürfte, die Schuld derer fest, welche in Unglauben diesen gewiesenen Weg nicht

1) Über diesen Sinn des Gleichnisses s. oben S. 121—123.

einschlagen wollen. In diesem Sinne sagt Jesus: »wenn einer meine Worte hört und nicht bewahrt, so richte nicht ich ihn; wer mich verachtet und meine Worte nicht annimmt, der hat seinen Richter; das Wort, das ich geredet habe, das wird ihn richten« (1247)¹⁾. Sofern Jesus aber weiss, dass diese ungläubige, zum Gerichtsverderben führende Verwerfung seiner Verkündigung nicht durch ihn, der vielmehr Allen das Heil zu bieten bereit ist, sondern nur durch die Schuld der Ungläubigen selbst bedingt ist, kann er auch sagen, dass nicht er seinerseits das Gericht vollziehe, sondern dass die Ungläubigen sich selbst durch ihren Unglauben richten. »Gott hat den Sohn nicht in die Welt gesandt, damit er die Welt richte, sondern damit die Welt durch ihn gerettet werde; der an ihn Glaubende wird nicht gerichtet; der nicht Glaubende ist schon gerichtet, weil er nicht gläubig geworden ist an den Namen des einzigen Sohnes Gottes. Dies aber ist das Gericht, dass das Licht in die Welt gekommen ist und die Menschen die Finsternis mehr geliebt haben, als das Licht« (317—19). »Wahrlich, wahrlich ich sage euch, wer mein Wort hört und glaubt dem, der mich gesandt hat, hat ewiges Leben und kommt nicht ins Gericht, sondern ist vom Tode zum Leben übergegangen« (524). Die in diesen Aussagen vorliegende Beziehung des Begriffes des messianischen Gerichtes auf den schon während der irdischen Gegenwart sich vollziehenden inneren Vorgang der Ausschliessung vom wahren Heile ist den johanneischen Reden Jesu eigentümlich und steht in deutlicher Analogie zu der ebenfalls eigentümlich johanneischen Umprägung des Begriffes des ewigen Lebens auf den Heilszustand, dessen die Glaubenden schon in der irdischen Gegenwart teilhaftig werden (vgl. oben S. 242 ff.). Aber wenn auch diese Verwendung des Begriffes des Gerichtes in den synoptischen Reden Jesu nicht vorkommt, so ist denselben doch der Gedanke selbst, dass Jesus durch seine Lehrverkündigung den Ungläubigen zu einem Strafverhängnis und zur weiteren Verschliessung des Heiles gereicht, keineswegs fremd (vgl. Mc 4 11f. Mt 11 25. Lc 10 21;

1) Darüber, dass V. 47 b (= 317) und die Schlussworte von V. 48 (*ἐν τῇ ἐσχάτῃ ἡμέρᾳ*) nicht zum ursprünglichen Bestande dieses Redestückes gehören, sondern Einschaltungen des bearbeitenden Evangelisten sind, vgl. mein: *Johannesevangelium* S. 149 f.

vgl. oben S. 296 ff.); und wir werden später noch sehen, dass auch die in den synoptischen Evangelien bezeugte Vorstellung Jesu von seinem zukünftigen Wiederkommen zum Gerichte ihre eigentliche Grundlage in dieser Gewissheit Jesu hat, je nach der gegenwärtigen Stellungnahme der Menschen zu ihm als dem Messias werde sich die definitive Entscheidung über ihr Heil oder Verderben richten.

8. Sehr bedeutsam ist, dass auch in den Reden des vierten Evangeliums nicht die Wunderthaten Jesu als die wichtigen und entscheidenden Erweisungen seines messianischen Berufswirkens hingestellt werden. In dieser Beziehung unterscheiden sich diese Reden wesentlich von dem umrahmenden Geschichtsberichte, wo der Beweis für die Messianität Jesu in erster Linie auf seine »Zeichen« gestellt wird (vgl. oben S. 36f.). Die in den Reden wiederholt vorkommende Berufung Jesu auf seine »Werke« (5³⁶. 10²⁵. 32. 37f. 14^{10f}. 15²⁴) ist nicht gleichbedeutend mit einer Berufung auf wunderbare »Zeichen«. Unter seinen »Werken« ist seine Wirksamkeit im allgemeinen verstanden, die auch singularisch als »das Werk« bezeichnet wird, das ihm Gott aufgetragen habe (4³⁴. 174). Diese Wirksamkeit Jesu aber ist im Sinne des ursprünglichen Autors der Reden seine Verkündigungswirksamkeit. Das ergibt sich nicht nur daraus, wie in 4³⁵—38 und 17⁶—8 »das Werk« Jesu als sein Predigt- und Offenbarungswerk näher bestimmt wird, sondern auch daraus, wie in 6⁶³ die Worte Jesu für sich allein als die ihn beglaubigende Thatsache geltend gemacht werden und wie in 14^{10f}. (vgl. 8²⁸) der Begriff der »Worte« Jesu durch den seiner »Werke« aufgenommen wird ¹⁾. Freilich sind ohne Zweifel unter den »Werken« auch die mit wunderbaren Erfolgen gesegneten liebevollen Heilungswerke Jesu an den Kranken mitverstanden (vgl. 5¹⁷. 7²¹). Aber das Wichtige ist, dass diesen Heilungswerken nicht deswegen eine Bedeutung zugeschrieben wird, weil sie wunderbaren Charakter haben, sondern deswegen, weil sie in ihrer Art dem lebenschaffenden Liebeswirken Gottes gleich sind (5^{17ff}.), auf die Herstellung des Wohles der Menschen abzwecken (7²³) und als solche »gute, aus dem Vater stammende Werke« (10³²)

¹⁾ Vgl. die genauere Darlegung in meinem: Johannesevangelium S. 54—61.

sich dem allgemeinen Verkündigungswirken Jesu unterordnen, welches sich auf die Offenbarung des Wesens und Willens Gottes bezieht. Deshalb kann die gleiche Bedeutung, wie diesen Heilungswerken, auch den anderen Formen seines Verkündigungswirkens gegeben werden, welche keinen wunderbaren Charakter an sich tragen.

Das Verlangen derer, welche ihre Anerkennung seiner göttlichen Sendung und seiner heilvollen Bedeutung von dem Schauen äusserer Zeichen abhängig machen, hat Jesus nach der johanneischen Redequelle ebenso zurückgewiesen, wie nach unseren anderen Quellen. Das Zeichen, welches er den Hierarchen nach der Tempelreinigung zusagt: wenn sie diesen Tempel zerstörten, werde er in drei Tagen ihn aufrichten (219; vgl. oben S. 199), und das Zeichen, welches er nach Analogie des Mannawunders in der Wüste darzubieten behauptet: dass er selbst das wahrhaft vom Himmel gekommene und zum Leben dienende Brot sei (630ff.; vgl. oben S. 481), sind Zeichen ganz anderer Art, als welche die Zeichenforderer gemeint hatten. Hier liegt dieselbe Umdeutung des Begriffes »Zeichen« vor, wie in der durch die Matthäuslogia überlieferten Zusicherung des Jonazeichens an die Zeichenforderer (Lc 11²⁹. Mt 12³⁹; vgl. oben S. 471): an Stelle der äusserlich wunderbaren Zeichen, nach welchen die Juden in ihrer veräusserlichten Gesinnung trachten (vgl. I Kor 1²²), setzt Jesus solche Zeichen, welche nicht wunderbar in die Erscheinung treten, wohl aber wahrhafte Erweisungen und Anzeichen seines von Gott empfangenen Berufes und Vermögens sind.

9. Die heilbringende Berufssendung Jesu gilt nach den Reden des vierten Evangeliums der »Welt« (3¹⁶—19. 6³³. 51. 8¹². 9⁵. 39. 10³⁶. 12⁴⁶. 16²⁸. 18³⁷). Dies ist aber doch nicht direkt in dem universalistischen Sinne gemeint, dass sein messianisches Heilswerk sich nicht nur auf die Juden, sondern auf die ganze Menschheit beziehe. Denn der Begriff der Welt ist nicht im Gegensatze zu der Beschränkung auf ein bestimmtes Volk, speziell auf das jüdische Volk, sondern nur im Gegensatze zu Gott gedacht, von dem Jesus gesandt und beauftragt ist (vgl. besonders 16²³). Das Ziel der Wirksamkeit Jesu ist durch diesen Begriff zunächst ebenso unbestimmt bezeichnet, ohne Be-

antwortung der Frage nach der nationalen oder universell-menschlichen Absicht, wie in dem durch die Matthäuslogia überlieferten Worte Jesu, er sei gekommen, Feuer auf die Erde zu werfen (Lc 12⁴⁹)¹). Nur indirekt kann man in dieser Verwendung des Begriffes der Welt die universalistische Beziehung des Heilswirkens Jesu insofern angedeutet finden, als dieser allgemeine Begriff dann sicher vermieden wäre, wenn der Autor dem messianischen Heile eine ausschliessliche Beziehung auf das Volk Israel zugeschrieben hätte.

Auch nach der johanneischen Quelle, wie nach der synoptischen Überlieferung, hat Jesus gelegentlich Aussprüche gethan, die auf eine zukünftige Hinzuführung auch von Nichtisraeliten zu dem Heil, das er von Gott her der Welt brachte, hindeuteten. Aber sein eigenes Wirken beschränkte sich doch auch nach dieser Quelle auf die Grenzen Israels. Die Erzählung, dass er einmal im samaritanischen Lande eine erfolgreiche Wirksamkeit entfaltet habe (4^{39—42}), ist offenbar eine Zuthat des Evangelisten zu dem Berichte der Quelle über das Gespräch Jesu mit der Samariterin. Denn sie steht in deutlichem Widerspruch zu den auch aus der Quelle stammenden Worten Jesu an seine Jünger nach jenem Gespräche (V. 32—38). Diese Worte bieten nur den oberflächlichen Anschein dar, als weise Jesus auf eine von ihm jetzt sogleich beabsichtigte Wirksamkeit unter den Samaritern hin (V. 35). Thatsächlich bezeugen sie, dass Jesus zwar aus dem verständnisvollen Verlangen, mit dem jene Samariterin in ihm den Propheten erkannt und seine Belehrung erstrebt hatte (V. 19—24), das Gereiftsein auch der Samariter für seine Heilsbotschaft ersah (V. 35f.), aber doch zugleich wusste, nicht er selbst, sondern erst seine Jünger nach ihm würden diese reife Ernte einsammeln (V. 37f.)²). So hat Jesus nach der johanneischen Quelle auch, als einige zum Feste nach Jerusalem gekommene Hellenen ihn zu sehen begehrten, diesen Wunsch,

1) Überhaupt entspricht das johanneische Wort κόσμος dem synoptischen γῆ, das ebenfalls in begrifflichem Gegensatz zum οὐρανός steht (vgl. Mt 5^{18.34.619.1619.1818f.} Mc 13³¹) und auch an solchen Stellen wie Lc 2¹⁴. Mt 5¹³. Mc 2¹⁰ nicht in universalistischem Sinne dem jüdaistischen Partikularismus gegenüber gemeint ist.

2) Vgl. mein: Johannesevangelium S. 114—120.

der ihm ebenso wie jene Unterredung mit der Samariterin als ein Anzeichen des Verlangens der ausserjüdischen Welt nach der von ihm gebrachten Heilsbotschaft erschien, doch nur zum Anlass genommen, an seinen eigenen nahen Tod zu denken: »gekommen ist die Stunde, dass der Menschensohn verherrlicht werde; wahrlich, wahrlich ich sage euch, wenn das Weizenkorn nicht in die Erde fällt und erstirbt, so bleibt es vereinzelt; wenn es aber erstirbt, so bringt es viele Frucht« (12^{23f.}). Erst als der von der Erde Erhöhte kann er Alle, nicht nur die Juden, sondern auch die Verlangenden der ausserjüdischen Welt, zu sich ziehen (V. 32). Er erkannte, dass sich sein persönliches Lebenswerk auf Erden in verhältnismässig engem Rahmen vollenden müsse und dass erst sein Tod, welcher seiner Wirksamkeit nach der Absicht der Menschen und nach dem äusseren Anscheine ein jähes Ende bereitete, das Mittel sein werde, um die Wirkungen, die von ihm ausgingen, zu verbreitern.

Kap. 3. Der Tod des Messias¹⁾.

1. Gehörte zur Predigt Jesu auch eine Verkündigung von seinem Tode? Hat er seinen Tod nicht nur überhaupt vorausgesehen und gelegentlich vorausgesagt, sondern ihn auch in innere Beziehung zu seinem messianischen Berufswerke gesetzt, ihm eine Notwendigkeit, eine Heilsbedeutung zugeschrieben?

Die Urteile der Theologen in der Beantwortung dieser Fragen stehen sich zum Teil schroff gegenüber. Die Einen

1) Vgl. W. Baldensperger² S. 143—155; P. Schwartzkopff, die Weissagungen Jesu Chr. von seinem Tode, seiner Auferstehung und Wiederkunft, 1895, S. 1—36; A. Seeberg, der Tod Christi in seiner Bedeutung für die Erlösung, 1895, S. 342—370; H. Holtzmann, neut. Theol. II, Kap. II 5, 6, 7 (S. 284—304); M. Kähler, zur Lehre von der Versöhnung (Dogmatische Zeitfragen II), 1898, S. 156—182; A. Eichhorn, das Abendmahl im NT. (Hefte zur ChrW. No. 36), 1898; C. Clemen, der Ursprung des h. Abendmahls (Hefte zur ChrW. No. 37), 1898; F. Barth, S. 177—221; G. Hollmann, die Bedeutung des Todes Jesu nach seinen eigenen Aussagen auf Grund der synopt. Evv., 1901; W. Wrede, das Messiasgeheimnis in den Evv., 1901, S. 82—92.

nehmen an, dass Jesus von Anfang an seinen zu Sühnung der Menschheitssünde notwendigen Tod als seine eigentliche Messiasaufgabe erkannt habe und dass seine ganze Predigt nur, sofern sie sich auf die Heilsbedeutung seines Todes und seiner Auferstehung beziehe oder dieselbe voraussetze, ein wirklich neues, über die alttestamentliche Gesetzespredigt hinausgehendes Evangelium gewesen sei¹⁾. Die Anderen meinen, dass es Jesu selbst auch noch am Schlusse seines Lebens fernegelegen habe, eine Heilsbedeutung seines Todes zu behaupten, und dass alle hierauf bezüglichen Äusserungen in unseren Evangelien Eintragungen von Gedanken der urchristlichen Gemeinde in den Gedankenkreis Jesu darstellten²⁾.

Die evangelische Überlieferung bietet eine Anschauung dar, die zwischen jenen beiden Extremen liegt. Mc. berichtet, dass Jesus zuerst nach dem Petrusbekenntnisse bei Caesarea Philippi und seitdem wiederholt die Jünger auf die Notwendigkeit seines bevorstehenden gewaltsamen Todes hingewiesen, bei ihnen aber kein Verständnis für solche Worte gefunden habe (8₃₁—33. 9₉—13. 31f. 10₃₂—34). Meines Erachtens liegen keinerlei durchschlagende Gründe dafür vor, die Richtigkeit dieser bestimmten Überlieferung in Zweifel zu ziehen³⁾. Es gab also eine Periode der Verkündigung Jesu, in welcher der Hinweis auf sein Todes-

1) Vgl. besonders M. Kähler a. a. O.

2) Vgl. besonders Eichhorn a. a. O. und Wrede a. a. O.

3) Darin, dass Mc. schon in 2₂₀ ein Wort Jesu giebt, das auf seinen bevorstehenden Tod hindeutet, scheint mir ein Anzeichen dafür zu liegen, dass Mc. diese Angabe 8₃₁ nicht selbständig erdacht, sondern aus fester Überlieferung übernommen hat. Ihm selbst ist die Bedeutung des Neueinsetzens der Leidensverkündigung nach dem Jüngerbekenntnis für den Pragmatismus der Geschichte Jesu offenbar nicht klar bewusst gewesen. Das Wort Mc 2₂₀ gehört zu der Erzählungsreihe 2₁—3₆, in betreff deren wir auch aus anderen Anzeichen ersehen, dass sie dem Mc. als eine feste, sachlich zusammengehörige Gruppe überliefert war und von ihm gewissermassen episodisch an einer Stelle seines evangelischen Berichtes eingefügt ist, an die sie chronologisch nicht passt (vgl. oben S. 10—13 und die Anm. auf S. 431). Darüber, dass auch das Stück 8₃₁—33 zu einer dem Mc. überlieferten älteren Erzählungsreihe gehört, in die Mc. einige ursprünglich nicht dazu gehörige Stücke eingeschoben hat, vgl. oben S. 16—20.

leiden noch nicht zu seinem Evangelium gehörte; und es gab eine spätere Periode, in der er diesen Hinweis, wenigstens seinen nächsten Jüngern gegenüber, mit zu einem Gliede seines Evangeliums machte und Wert darauf legte, dass die Anerkennung seiner messianischen Bedeutung mit dem Gedanken an sein Todesleiden verbunden wurde.

Daraus, dass Jesus erst von jenem Petrusbekenntnisse an zu seinen Jüngern von seinem Leiden und Tode sprach, folgt natürlich nicht, dass auch er selbst erst gerade damals das ihm bevorstehende Leidensgeschick erkannt hätte. Die innere Sicherheit vielmehr, mit der er die Notwendigkeit dieses Geschickes behauptet und die Einrede des Petrus zurückweist (Mc 8^{32f.}), zeugt dafür, dass er die Anfechtung, welche dieses Leidensgeschick für sein messianisches Bewusstsein und seine messianische Berufstreue bot, schon vorher innerlich durchgekämpft und überwunden hatte. Wann und wie hatte denn er selbst den Leidensgedanken erfasst? Gleich beim Antritte seines messianischen Berufswerks? Oder ist dieser Gedanke erst später als ein ganz fremdes, neues Moment in seinen Anschauungskreis getreten?

Meines Erachtens ist es verkehrt, blos diese Alternative zu stellen. Auch wenn Jesu die Notwendigkeit seines baldigen, gewaltsamen Todes erst während des Verlaufes seiner Wirksamkeit bewusst wurde, braucht dieser Leidensgedanke doch nicht etwas ganz Neues und Fremdes für seine Anschauung gewesen zu sein. Er kann in einem Entwicklungsverhältnisse gestanden haben zu solchen Grundanschauungen Jesu, welche schon von Beginn seines messianischen Bewusstseins an zum wesentlichen Bestande seiner Überzeugung gehörten. Dass es sich so in der That verhalten habe, müssen wir annehmen, um ein psychologisch klares und mit der evangelischen Überlieferung in Einklang stehendes Bild von der Entstehung dieses Leidensgedankens bei Jesus zu gewinnen.

Von der Taufe an gehörte zu seiner festen Anschauung die Erkenntnis, dass das wahrhafte Reich Gottes nicht ein Reich irdisch politischer Herrschaft und äusserlichen Glücksgenusses sei, dass vielmehr diejenigen, die als rechte Kinder Gottes des ewigen Lebens im Reiche Gottes theilhaftig werden wollten, statt zu herrschen liebevoll dienen und um der himmlischen Güter

willen auf das Trachten nach irdischen Schätzen verzichten müssten. Da er seine Messianität nur im Zusammenhang mit dieser Auffassung von der Art des Reiches Gottes und in Zweckbeziehung auf die Herstellung eines Reiches Gottes von dieser Art erfassen konnte, musste er auch von Anfang an die Notwendigkeit erkennen, dass er selbst als der Messias in besonderem Grade Proben dieses Dienens aus Liebe und dieses Verzichtens um des Reiches Gottes willen gebe. Die innerliche Auseinandersetzung zwischen dem Entschlusse zu solchem Dienen und Verzichten einerseits und dem überlieferten Messiasideale andererseits muss er in der Versuchungsperiode gleich nach seiner Taufe gewonnen haben. Er muss sich gleich damals klar gemacht haben, dass er, um seinen messianischen Beruf auszurichten, auf Heimstätte und Familie verzichten und mancherlei Entbehrung und Mühe, Verkennung und Schmach auf sich nehmen müsse. Alle diese durch seinen Beruf bedingten Verzicht und Leiden muss er von Anfang an als eine Notwendigkeit betrachtet haben, der er sich in Gehorsam gegen Gott und in liebevollem Interesse für die Menschen zu unterwerfen habe. Und er muss auch von vornherein erkannt haben, dass es für solche in Gehorsam gegen Gott und in Liebe zu den Menschen zu übernehmenden Verzicht und Leiden keine Grenzen gab. Das gehörte mit zu der Grundanschauung, die ihn beseelte und die er Anderen mitzuteilen suchte, dass der Mensch um des Reiches Gottes willen eventuell das Grösste und Liebste, ja auch sein Leben, aufzuopfern bereit sein müsse.

Aber die Erkenntnis dieser allgemeinen Leidensnotwendigkeit brauchte nicht von Anfang an verbunden zu sein mit bestimmten Vorstellungen über die Art und Grösse der notwendigen Verzicht und Leiden. Der prinzipielle Entschluss, eventuell auch das Leben für das Evangelium einzusetzen, brauchte nicht verbunden zu sein mit der klaren Gewissheit, dass wirklich, und zwar schon ganz bald, dieses Äusserste von ihm selbst gefordert würde. Er konnte vielmehr zunächst die Hoffnung auf einen verhältnismässig raschen Erfolg seiner Heilsbotschaft hegen, die Hoffnung, wenn auch durch mühevollen Arbeit und mannigfache Verkennung hindurch, doch in weiten Kreisen des Volkes Israel zur Anerkennung, zwar nicht zu königlicher Würde und Ehre

— die war nicht sein Ziel —, wohl aber zur Anerkennung als der geliebte Sohn und Offenbarer Gottes zu gelangen. Die Erkenntnis der Notwendigkeit eines Leidens von der besonderen Art und Intensität, wie es ihn in Wirklichkeit traf, wird sich bei ihm erst während des Verlaufes seiner Wirksamkeit unter den besonderen Erfahrungen, die er bei ihr machte, entwickelt haben. Je länger desto deutlicher sah er, dass er mit seiner Heilsbotschaft vom Reiche Gottes nur bei sehr Wenigen rechtes Verständnis, anhaltende Aufnahme und begeisterte Liebe fand, dass dagegen die grosse Menge des Volkes nichts von ihm wissen wollte (vgl. das Urteil Mt 11^{16—19}. Lc 7^{31—35} und die Weherufe Mt 11^{20—24}. Lc 10^{13—15}) oder mit bloß äusserlichen Hoffnungen zu ihm kam. Je länger desto deutlicher merkte er, dass die Leiter des Volkes seine erbitterten Feinde wurden und in der Besorgnis um ihre eigene Macht und Autorität Alles aufboten, um seinen Einfluss zu hemmen und seine Erfolge zu vereiteln. So drängte sich ihm mit wachsender Deutlichkeit die Erkenntnis auf, dass auf eine ruhige, regelmässige Ausbreitung seiner Botschaft vom Reiche Gottes nicht zu hoffen sei, dass vielmehr Kämpfe und Verfolgungen bevorständen, in denen er selbst als Erster sein Leben für die Sache des Reiches Gottes einsetzen müsse. Die Erinnerung an das Schicksal so vieler früherer Propheten, welche von den Häuptern des israelitischen Volkes umgebracht waren (Lc 11^{47—51}. 13^{33f}. Mt 23^{29—37}), und der Hinblick auf das in der Gegenwart sich abspielende Endgeschick des Täufers, der von Gott als der Elias zur Vorbereitung des messianischen Reiches gesandt war und mit dem die Menschen doch nach ihrer gottlosen Willkür verfahren waren (Mc 9^{12f.}), mussten in ihm die Gewissheit bestärken, dass auch ihm selbst ein solches Prophetenlos bestimmt sei. Als er seinen letzten Gang nach Jerusalem antrat, wohl wissend, dass dort der furchtbarste Hass auf ihn lauere, aber doch entschlossen, jetzt, wo er einen kleinen Kreis verständnisvoller Anhänger gewonnen hatte, offen seinen messianischen Anspruch kundzugeben, hatte er die klare Voraussicht, dass dies sein Todesweg sein werde (Mc 10^{32—34}. Lc 13^{32—34}). Aber er bewahrte bei der Entstehung und Befestigung dieser Voraussicht auf die ihm drohende Katastrophe die Überzeugung,

dass in dem bevorstehenden Kampfe die Sache des Reiches Gottes doch zum Siege gelangen werde. Er liess sich durch das allen überlieferten Vorstellungen vom Messias zuwiderlaufende Geschick, das ihm widerfuhr, nicht in seinem messianischen Bewusstsein erschüttern. In grossartigem Gottvertrauen urtheilte er, dass Menschen ihm gegen den Willen Gottes nichts zufügen könnten und dass, wenn Gott ihn durch die Hände der Menschen den Tod erfahren lasse, dieser Tod segensreich und für den messianischen Zweck der Begründung des Reiches Gottes notwendig sei.

Diese Beurteilung des ihm bevorstehenden Leidens- und Todesschiedsals musste er dann aber auch seinen Jüngern beizubringen suchen. Hierzu schien ihm der rechte Zeitpunkt gekommen, als sie zuerst ihre Überzeugung von seiner Messianität ausgesprochen hatten. Wenn sie trotz der äusseren Ärmlichkeit seines Auftretens, trotz des Fehlens aller königlichen Herrschaft und Herrlichkeit bei ihm seiner Messianität gewiss geworden waren, so war das ein Folge davon, dass er sie bereits tief in seine Anschauungsweise, in seine Auffassung von dem wahren Wesen des Reiches Gottes, in seine Geringschätzung des Äusserlichen und Irdischen dem Innerlichen und Himmlischen gegenüber hineinzuziehen vermocht hatte. Sie hatten schon einen lebendigen Eindruck davon bekommen, dass er der Träger einer von irdischer Macht und menschlichem Ansehen unabhängigen göttlichen Kraft und Würde war, die sich gerade in seinem liebevollen Dienen und Verzichten erwies. Aber vollkommen, zu allein massgebender Bedeutung und unerschütterlicher Kraft entwickelt war diese Anschauungsweise bei ihnen doch noch nicht. Sie knüpften doch auch noch äusserliche irdische Hoffnungen an ihn. Gerade jetzt, wo sie seiner Messianität gewiss geworden waren, mochten sich diese Hoffnungen bei ihnen besonders vordrängen. Sie waren noch erfüllt von dem Gedanken, dass der inneren Herrlichkeit, deren sie an ihm inne geworden waren, auch eine äussere Herrlichkeit entsprechen müsse, und von der Erwartung, dass Gott jetzt bald der Periode der irdischen Niedrigkeit des Messias die glanzvolle Erhöhung des Messias und des messianischen Reiches auf Erden folgen lassen werde. Diese Hoffnungen musste Jesus ihnen nehmen,

um sie in jener Anschauungsweise vollends zu befestigen. Er musste sie damit vertraut machen, dass sie, wie für sich selbst, so auch für ihn, den Messias, auf gar keine irdische Herrlichkeit, vielmehr auf das Äusserste an Leid und Erniedrigung zu rechnen hätten, aber freilich mit der gewissen Aussicht auf himmlisches ewiges Leben. Dass ihnen dies zunächst befremdlich und unbegreiflich blieb, dass sie die Worte Jesu nicht verstanden oder, wo sie sie verstanden, für den Ausdruck einer übertriebenen, unberechtigten Besorgnis hielten, ist nur zu erklärlich. Trotzdem blieben seine Worte nicht ohne Wirkung auf sie. Sie wirkten bei ihnen nach, als die von Jesus vorausgesagte Katastrophe wirklich eingetreten war. Es ist doch nicht so, dass die Aussprüche Jesu über seinen Tod in unseren Evangelien bloß Produkte der nachherigen Christengemeinde sind, die ihre eigene dogmatische Erklärung des Todes des Messias nachträglich Jesu selbst zugeschoben hätte. Das geschichtliche Kausalverhältnis liegt umgekehrt. Weil Jesus bei Lebzeiten seinen Jüngern die von starkem Gottvertrauen getragene Beurteilung seines drohenden Todesleids, in der er selbst dieses Todesleiden innerlich überwand, wiederholt nachdrücklich kundgegeben hatte, gelang es den Jüngern nach seinem Tode, auch ihrerseits das Ärgernis dieses Todes durch den Gedanken der Heilsbedeutung desselben zu überwinden.

2. Wir betrachten die uns überlieferten bedeutsamen Aussprüche Jesu über seinen Tod im Einzelnen.

In der von Mc. berichteten Leidensvoraussage nach dem Petrusbekenntnisse (8³¹; vgl. 9³¹. 10^{32—34}. Lc 17²⁵) stellt Jesus den Jüngern nur die Thatsache selbst als eine gewisse und notwendige vor Augen, dass er einem grossen Leiden entgegengeht, dass gerade die geistlichen Leiter des Volkes Israel ihn verwerfen werden und dass man ihn zu Tode bringen wird ¹⁾.

1) Selbstverständlich gilt für diese Aussage und ihre Parallelen derselbe Vorbehalt, wie für alle uns überlieferten Worte Jesu: den ursprünglichen Wortlaut Jesu haben wir nicht (vgl. oben S. 47f.). Die Annahme, dass von der Überlieferung gerade in diese Leidensvoraussagen Jesu einzelne Züge ex eventu eingetragen sind, liegt sehr nahe. Zu solcher Annahme bietet doch aber nur die ausführlichste dieser Voraussagen, Mc 10^{32—34}, bestimmten Anlass. Es liegt nichts Unwahr-

Die »Notwendigkeit« dieser Thatsache denkt er natürlich nicht begründet in einem blinden Schicksal, in einer unglückseligen Verkettung der Ereignisse oder in dem bösen Willen der Menschen, die Gottes Pläne vereiteln, sondern allein in dem weisen Ratschlusse Gottes, der den Lauf der Dinge so fügt, wie es für seine Zwecke richtig ist. Eben dies hebt Jesus dem Petrus gegenüber hervor, als dieser ihm wegen seiner Leidenserwartung Vorwürfe zu machen begann. Petrus meinte nicht aus blos persönlichem Interesse für Jesus, sondern aus religiösem Interesse für die Sache des Messias und Gottes jene Leidensgedanken Jesu abwehren zu müssen. Ihm schien ein unberechtigter Mangel an Gottvertrauen in dem Gedanken zu liegen, dass Gott seinen Messias in irdischen Verfolgungen untergehen lassen werde, statt ihn zu Sieg und Anerkennung auf Erden zu bringen. In diesem scheinbar frommen Motive der Einsprache des Petrus lag ihr versucherischer Reiz sowohl für Jesus, als auch für die anderen Jünger. Aber Jesus wies diese Versuchung schroff zurück: »weiche hinter mich, Satan, denn du denkst nicht, was Gottes ist, sondern was der Menschen ist« (8 32f.)¹⁾. Die scheinbar hohe, göttliche Betrachtungsweise war thatsächlich eine niedrige, menschliche. Denn sie hielt irdisches Leben und äusseres Wohlsein für etwas Wesentliches und an sich Wertvolles. Wer wirklich auf Gottes Gedanken eingeht, der weiss, dass das wahrhafte Heil im ewigen Leben besteht und dass der Mensch gerade durch sein bereitwilliges Daran-geben seines irdischen Wohlseins und Lebens um des Evangeliums willen das wahrhafte Heilsleben für sich gewinnt. Diese

scheinliches darin, dass Jesus so, wie es in Mc 831 und 931 geschieht, betont hat, gerade die geistlichen Spitzen des Volkes, die Hierarchen und die Theologen, würden entscheidend gegen ihn Partei nehmen und seinen Tod herbeiführen. — Von der Voraussage des Auferstehens nach drei Tagen haben wir erst an späterer Stelle zu handeln.

1) Mc. (833) bemerkt ausdrücklich, dass Jesus im Hinblick auf seine anderen Jünger dem Petrus die scharfe Antwort gegeben habe. Deshalb hat es doch seinen guten Grund und ist es nicht »eine Verdunkelung des richtigen Sachverhalts« (Hollmann a. a. O. S. 27), wenn ich meine, dass die in den Worten des Petrus liegende Versuchung in dem damaligen Zeitpunkt nicht so sehr für Jesus selbst, als für die anderen Jünger gefährlich war.

Regel prägt Jesus deshalb gleich im Anschluss an die Leidensverkündigung seinen Jüngern ein (Mc 8^{34f.}). Es ist die für alle Genossen des Reiches Gottes gültige allgemeine Regel, nach der er auch sich selbst beurteilt und sein eigenes Todesleiden erklärt.

Das Leiden, dass Gott für ihn, den Messias, bestimmt, muss trotz alles entgegenstehenden Scheines seinem messianischen Werke auf Erden zur Förderung gereichen. Diese Überzeugung Jesu kommt zum Ausdruck in dem in den Logia überlieferten Ausspruche Lc 12^{49f.}: »ein Feuer auf die Erde zu werfen bin ich gekommen, und wie wünschte ich, es wäre schon entzündet; ich muss aber mit einer Taufe getauft werden, und wie drängt es mich, bis sie vollendet ist!« Er weiss sich dazu berufen, eine neue Kraft und Bewegung in die Welt zu bringen, welche so machtvoll um sich greift, wie ein geschleuderter Feuerbrand, der, wo er hinfällt, eine Flamme entzündet, die sich bald zum gewaltigen Flammenmeer entwickelt. Noch sieht er nichts von dem machtvollen Auflodern des von ihm geworfenen Brandes; noch glimmt das Feuer nur in engen Grenzen. Indem er aber von dem sehnlischen Wunsche erfüllt ist, dass bald die hellen Flammen emporschlagen möchten, weiss er doch, dass dies ohne einen vorangehenden Kampf mit widerstrebenden Elementen nicht möglich ist. So tritt zugleich mit dem ausgebreiteten Erfolge, der sicher aus seinem Wirken hervorgehen wird, das ihm selbst vorher noch bevorstehende Leiden vor das Auge seines Geistes. Es drängt ihn, dass diese Leidenstaufe bald vollzogen sein möchte, nicht etwa nur, damit er das Schmerzliche derselben bald überstanden habe, sondern vielmehr, damit durch den Kampf, in dem er leidet und fällt, die Sache, für die er leidet, gefördert werde und so das von ihm auf die Erde geschleuderte Feuer zur mächtigen Flamme durchbreche.

Dieselbe Zuversicht Jesu mit Bezug auf die Folge, die sein Tod für sein Werk haben wird, äussert sich in seinem Worte an die Hierarchen Mc 12^{10f.}, als sein Konflikt mit ihnen nach der Tempelreinigung aufs schärfste zugespitzt war. Nachdem er ihnen durch das Gleichnis von den rebellischen Winzern den Frevel ihrer Verwerfung der Boten Gottes und des geliebten Sohnes Gottes und das unausbleibliche Gottesgericht für diesen Frevel vorgehalten hatte (Mc 12^{1—9}), bezog er in prophetischem

Vorausblick das Psalmwort (Ps 118^{22f.}) auf sich: »der Stein, den die Bauleute verworfen haben, ist zum Eckstein geworden; vom Herrn ist er es geworden und ist wunderbar in unseren Augen«. Der Sinn ist: wenn ihn die Hierarchen jetzt missachten und aus dem Wege räumen, so werde er dadurch doch nicht wirklich beseitigt, sondern vielmehr nach Gottes Ratschluss zur Verwunderung der Menschen gerade zur festen Stütze für das Gebäude des Reiches Gottes werden.

In den bisher berücksichtigten Aussagen spricht sich zwar die in Gottvertrauen ergriffene Gewissheit Jesu aus, dass sein Tod notwendig und für sein Werk förderlich sei. Aber es ist in ihnen keine Andeutung darüber gegeben, wie Jesus die heilsame Wirkung seines Todes vermittelt gedacht hat. Darin liegt nun die besondere Wichtigkeit zweier weiterer Stellen, des Spruches vom Lösegeld Mc 10⁴⁵ und der Abendmahlsworte Mc 14^{22—24}. I Kor 11^{24f.}, dass Jesus hier auch andeutet, inwiefern sein Tod heilsam sei und für den Zweck seines messianischen Wirkens im ganzen, d. i. für die Herstellung des Reiches Gottes unter den Menschen, etwas Bedeutsames beitrage¹⁾.

1) Bei Lc. fehlt nicht nur das Wort vom *λύτρον*, sondern auch, wenigstens nach der abendländischen Textüberlieferung, die in diesem Falle wahrscheinlich die ältere ist, der auf den Kelch bezügliche Teil der Abendmahlsworte (Lc 22^{19b} u. 20 im text. rec.). Ich finde die Erklärung für diesen zunächst so auffallenden Thatbestand nicht darin, dass Lc. hier eine gewisse ältere, noch nicht paulinisierte Überlieferung repräsentiert (vgl. J. Weiss² S. 197—200), sondern in der Kombinationsmethode, nach der er auch sonst seine beiden Hauptquellen, das Marcus-evangelium und die Matthäuslogia, zusammengearbeitet hat (vgl. oben S. 29—31). Weil die in den Matthäuslogia mitgeteilten Abschiedsworte Jesu beim letzten Mahle eine mit Mc 10^{42—45} verwandte Mahnung zum Dienen enthielten (Lc 22^{26f.}), liess Lc. vorher die ganze Perikope Mc 10^{35—45} aus, um beim letzten Mahle in 22^{24—26} nur eine kurze Reminiszenz an sie mit jenem Logiastücke zu verbinden. In der Logiaquelle war nun auch berichtet, dass Jesus seinen Jüngern den Kelch dargereicht habe (Lc 22¹⁷). Wahrscheinlich stand dies in Zusammenhang mit jener Ermahnung zum liebevollen Dienen, sofern Jesus zur Veranschaulichung seiner Ermahnung selbst wie ein Diener seinen Jüngern aufwartete (vgl. V. 27 mit dem charakteristischen Präsens *ἵπῃ*). Um dieser auf den Kelch bezüglichen Logiaangabe willen, die er reproduzierte, liess Lc. bei seiner Wiedergabe der Abendmahlsworte des

An der ersteren Stelle (Mc 10⁴⁵) spricht er von seiner in Dienstleistung für die Menschen bestehenden Berufsaufgabe im allgemeinen und stellt er dann seine Lebenshingabe als eine höchste Erweisung dieses seines liebevollen Dienens hin: »der Menschensohn ist nicht gekommen, sich dienen zu lassen, sondern zu dienen und sein Leben zu geben als Lösegeld für Viele«¹⁾. Dadurch, dass

Mc. die hier auf den Kelch bezüglichen Worte fort. Sein Verfahren ist in diesen Fällen kein wesentlich anderes als z. B. bei seiner Auslassung der Perikope Mc 14 3—9 wegen des Logiastückes Lc 7 36—50, oder der Perikope Mc 12 28—34 wegen des Logiastückes Lc 10 25—37.

1) Für den Begriff *λύτρον* ist die Bedeutung »Lösegeld« festzuhalten. Die von A. Ritschl, Lehre von der Rechtfertigung u. Vers. II³ S. 68ff., G. Runze ZwTh 1889, S. 148ff. u. Anderen vertretene Ansicht, dass *λύτρον* an u. St. den Sinn des hebräischen Wortes *קֶפֶס* habe, das die LXX einige Male, aber keineswegs in der Regel, mit *λύτρον* wiedergegeben haben, d. i. »Schutzmittel« bedeute, lässt sich weder in Rücksicht auf den Sprachgebrauch der LXX noch in Rücksicht auf den aramäischen wahrscheinlich machen. Vgl. die genaue Darlegung des sprachlichen Sachverhalts bei Hollmann S. 101—109. — Wie ist dann das *ἀντὶ πολλῶν* zu fassen? Die Präposition *ἀντὶ* dient zur Bezeichnung des Tauschverhältnisses, und zwar in doppelter Weise. Sie bedeutet entweder: »als Ersatz für«, »in Stellvertretung für«, »anstatt«, (z. B. Mt 22. Lc 11 11. I Kor 11 15. Jak 4 15), oder: »als Entgelt für«, »in Bezahlung für« (z. B. Mt 5 38. Röm 12 17. Hbr 12 2. 16. IPt 3 9). Diese beiden Bedeutungen müssen aus einander gehalten werden und es ist m. Er. ganz unbegründet, wenn Hollmann S. 109f. die letztere Bedeutung für die »abgeblasstere« erklärt, während nur bei der ersteren das Wort »sensu stricto« genommen würde. Wo das *ἀντὶ* neben dem Begriffe des Lösegeldes steht, ist es am einfachsten und eigentlich selbstverständlich, es in der zweiten Bedeutung eng mit diesem Begriffe des Lösegeldes zusammenzufassen und zu erklären: »als Lösegeld zur Bezahlung für Viele«, d. h. als Lösegeld zur Freikaufung Vieler aus Knechtschaft. Vgl. auch die von Hilgenfeld ZwTh 1894 S. 528 angeführte Stelle Josephus Ant. XIV, 7, 1: *τὴν δόξον αὐτῷ τὴν χρυσὴν λύτρον ἀντὶ πάντων ἔδωκεν*. — Sehr viel komplizierter ist die Erklärung von Hollmann, der das *ἀντὶ* in der ersteren Bedeutung »anstatt« fassen zu müssen meint, dann aber das *ἀντὶ πολλῶν* mit *δοῦναι* verbinden, für *λύτρον* anstatt des charakteristischen, im Gedankenzusammenhange motivierten, bildlichen Sinnes »Lösegeld« den allgemeineren »Befreiung« einsetzen, aber auch für den Begriff der *ψυχή*, die von Jesus anstatt der Vielen hingegeben wird, eine Amphibolie annehmen muss. Er übersetzt: »der Menschensohn ist gekommen — — sein Leben hinzu-

er seine Lebenshingabe als Hingabe eines Lösegeldes für Viele bezeichnet, tritt eine besondere Steigerung des Gedankens der vorangehenden Aussage gegenüber ein, dass er nicht gekommen sei, sich dienen zu lassen, sondern zu dienen. Denn der Begriff des Lösegeldes, durch das ein Sklave frei gekauft wird, hat eine Beziehung zu der Vorstellung vom Knechtsverhältnisse. Jesus trachtet so wenig danach, nach Art irdischer Gewalthaber andere Menschen sich zu unterjochen und sich von ihnen Dienste erweisen zu lassen, dass er vielmehr sich zum Diener für Andere macht und sogar sein eigenes Leben einsetzt, um dadurch Andere aus ihrem Knechtszustande zu befreien. Man muss diesen Umstand beachten, um zu erklären, wie Jesus an dieser Stelle gerade auf diesen Begriff des Lösegeldes gekommen ist, um die Heilsbedeutung seines Todes zu bezeichnen. Der Gedankenzusammenhang, in dem er sich bewegte, legte ihm eine auf das Dienstverhältnis bezügliche Vorstellung nahe. Aber an welchen Knechtszustand der Vielen denkt er? Und inwiefern ist sein Tod ein Lösegeld zu ihrer Befreiung?

Behufs Beantwortung dieser Frage dürfen wir unser Urteil nicht durch die Erinnerung an die Vorstellungen der Apostel und an die dogmatischen Theorien der späteren Christenheit über die Heilsbedeutung des Todes Christi beeinflussen lassen. Wir müssen vielmehr versuchen, die Beantwortung bloß im Anschlusse an die uns sonst glaubwürdig überlieferten eigenen Gedanken Jesu und speziell an seine sonstigen Äusserungen über seine messianische Aufgabe und Heilsbedeutung zu gewinnen. Da bietet sich nun als in nächster Analogie zu unserer Stelle stehend und deshalb als am ersten zu ihrer Erklärung dienend jene andere Aussage Jesu dar, welche er auch im Vollgefühl der auf seinem vollendeten Sohnesverhältnisse zu Gott beruhenden Heilsbedeutung seiner Person für die Menschen gethan hat: »kommet her zu mir alle, die ihr euch abmüht und belastet seid, so will ich euch erquicken; nehmet auf euch mein Joch und lernet von mir, denn ich bin sanft und aufrichtig demüthig; so

geben, anstatt dass viele ihr Leben hingeben müssten« (S. 111) und findet hierin den Sinn: »dadurch dass Jesus sein leibliches Leben in den Tod hingiebt, bewirkt er, dass viele nicht mehr ihre Seelen hingeben müssen scil. in das Verderben« (S. 124).

werdet ihr Erquickung finden für eure Seelen; denn mein Joch ist sanft und meine Last ist leicht« (Mt 11^{28—30}). Die Analogie dieser Aussage mit der unsrigen besteht einerseits darin, dass Jesus sich hier wie dort die Bedeutung beilegt, andere Menschen von dem Drucke eines knechtischen Zustandes befreien zu können, andererseits darin, dass er an dieser Logiastelle seinem Verhalten speziell, sofern es sich gegenüber irdischen Leiden und Beschwerden bewährt, ebenso wie an unserer Marcusstelle seinem in Selbsterniedrigung und Dienstleistung verlaufenden Berufsverhalten, sofern es in seinem irdischen Todesleiden seine höchste Erprobung findet, Heilsbedeutung für die anderen Menschen zuschreibt. In Anbetracht dieser Analogie darf man es als wahrscheinlich hinstellen, dass Jesus an unserer Marcusstelle das Knechtsverhältnis, aus dem er durch Hingabe seines Lebens die Vielen befreit, in derselben Art gedacht hat, wie an jener Logiastelle den drückenden Zustand der Mühe und des Belastetseins, den er durch Auflegung seines sanften Joches in einen Zustand der Ruhe und Erquickung zu verwandeln verspricht: er wird den Zustand des Gedrückt- und Geknechtetseins durch irdische Leiden und so auch speziell durch den Tod gemeint haben (vgl. oben S. 232f.). Die Menschen von Unheil und Leiden zu befreien, gehörte zur Aufgabe des Messias, der den prophetischen Verheissungen zufolge »Gefangenen Befreiung und Blinden Gesicht predigen, Zerschmetterte in Erlösung versetzen sollte« (Lc 4¹⁹; vgl. Mt 11⁵. Lc 7²²). Dann ist aber weiter zu schliessen, dass Jesus auch die Art dieses seines Freimachens Anderer von ihren Leiden an unserer Marcusstelle ebenso gedacht hat, wie an jener Logiastelle: er hat die innerliche Befreiung von dem Drucke der Leiden gemeint, die er durch das Beispiel seines eigenen Verhaltens lehrt und bewirkt. Er beseitigt nicht äusserlich die Leiden, Lasten und Dienste der Menschen; wohl aber zeigt er seinen Jüngern, wie sie bei Erkenntnis des Vaterwesens Gottes und des ewigen Lebens, zu dem sie durch Gott berufen sind, in aufrichtiger Ergebung und Geduld die irdischen Leiden zu überwinden vermögen, so dass sie aufhören, wahrhafte Übel und Schädigungen zu sein (vgl. Lc 10¹⁹), und vielmehr zu Mitteln des Heiles und der innerlichen Erquickung werden. So befreit er auch durch die

bereitwillige, gottergebene Dahingabe seines Lebens in Leiden und Tod Viele, nämlich alle, welche von ihm lernen wollen, von ihrer Leidens- und Todesknechtschaft. Er lehrt sie durch sein Beispiel, sich in frommer Demut und Heilsgewissheit innerlich über den Tod zu erheben und so für sich den Tod aus einem furchtbaren Gewalthaber in ein Mittel des Heiles zu verwandeln. Diese innerliche Befreiung von den Leiden und vom Tode ist nach Jesu Anschauung nicht eine bloß eingebilddete, uneigentliche, sondern gerade die wahrhafte und höchste Befreiung¹⁾.

Kann denn aber diese Dienstleistung Jesu für Andere, dass er durch das Beispiel seiner bereitwilligen, gottergebenen Lebensopferung sie lehrt und befähigt, von dem Drucke der irdischen Leiden und des irdischen Todes innerlich befreit zu werden, als ein für sie gegebenes »Lösegeld« betrachtet werden? Steht denn diese Leistung Jesu in solcher Äquivalenz zu dem

1) Vgl. zum Gedanken Hbr 214f. — Hollmann S. 114 sagt über meine Erklärung: »sie ist so fernliegend, dass man schon eine Stelle wie Mt 1128—30 heranziehen muss, um sie begreiflich zu machen, eine Stelle, die weder von dem Tode Jesu, noch von dem Tode der Menschen, noch von der innerlichen Befreiung vom Druck des Todes handelt«. Allerdings vom Tode handelt die Stelle Mt 1128ff. nicht, wohl aber vom Leiden; und Leiden und Tod sind doch etwas nahe mit einander Verwandtes. Dass die beiden Stellen, die ich zusammenbringe, jedenfalls insofern in nächster Analogie zu einander stehen, als Jesus in beiden sich eine Heilsbedeutung für andere Menschen, und zwar speziell die Bedeutung, Andere aus einer drückenden Unterjochung zu befreien, zuschreibt, sollte man nicht leugnen. Mir scheint es richtiger, sich bei der Erklärung von Mc 1045 an die Analogie dieser einen, besonders bedeutsamen Stelle zu halten, als eine solche Erklärung aufzustellen, für welche sich gar keine andere Äusserung Jesu als Analogie beibringen lässt. So verhält es sich mit der Erklärung Hollmann's, Jesus meine, dass sein Tod den ungläubigen Menschen eine Befreiung von dem verstockten Sinn, d. i. *μετάνοια* bringen werde (S. 116—125). Freilich betrachtete es Jesus als wesentlich zu seiner Aufgabe gehörig, Busse als Bedingung des Hineingelangsens in das Reich Gottes zu predigen. Aber in den uns überlieferten Worten hat er doch nirgends die Herbeiführung der Busse als eine Befreiung bezeichnet und nirgends angedeutet, dass und inwiefern sein Tod ein Mittel zur Bewirkung der Busse bei den Ungläubigen werde.

durch sie erzielten Gute, oder steht sein Leben in solcher Äquivalenz zu den Vielen, welche durch die Hingabe dieses Lebens befreit werden, wie es der Fall sein müsste, wenn mit Recht sein Tod als der Lösepreis für ihre Befreiung bezeichnet wäre? Und wer könnte als der persönliche Machthaber oder Dienstherr gedacht sein, dem die Vielen verhaftet gewesen wären und welcher nun jenes Lösegeld empfangen hätte, um sie frei zu lassen? Weder der Teufel noch Gott könnte dieser Empfänger des Lösegeldes sein. Es müsste der Tod sein, den doch aber Jesus nicht als eine wirkliche Persönlichkeit gedacht haben kann. Und es wäre ja auch nach unserer Erklärung garnicht ein äusserliches, sondern ein innerliches Freiwerden von der Todesherrschaft gemeint, welches sich in dem Bewusstsein der Menschen vollzieht. Scheitert nicht die gegebene Erklärung an dieser Unmöglichkeit, die in dem Begriffe des Lösegeldes dargebotene Vorstellung genau bei ihr durchzuführen? — Alle diese Fragen und Einwände gehen von der unrichtigen Voraussetzung aus, dass der Begriff des Lösegeldes so ausgedeutet werden müsse, als wäre er nicht in bildlichem, sondern in eigentlichem Sinne gebraucht. Wenn Jesus diesen bildlichen Begriff des Lösegeldes auf einen die Herstellung des Reiches Gottes betreffenden Vorgang anwendet, so dürfen wir gerade so, wie bei seinen anderen Bildern, nur nach dem einen Vergleichungspunkte fragen, auf dessen Veranschaulichung es ihm ankommt. Dabei müssen wir uns im voraus sagen, dass bei der grossen Verschiedenheit der Verhältnisse, welche bei der Herstellung des Reiches Gottes in betracht kommen, von denjenigen, unter welchen bei den Menschen ein Lösegeld gezahlt zu werden pflegt, eine weitere Durchführung des Vergleiches zu Absurditäten führt. Dieser eine Vergleichungspunkt aber liegt in der Befreiung aus Knechtschaft, welche Jesus durch seine Lebenshingabe ebenso bewirkt, wie sie in menschlichen Verhältnissen durch die Zahlung eines Lösegeldes bewirkt wird. Wenn Jesus das Bild des Lösegeldes wegen dieses Hauptpunktes, dass das Lösegeld ein Befreiungsmittel ist, angewandte, konnte er den Umstand, dass ein Lösegeld bei menschlichen Loskaufgeschäften in einer Äquivalenz zu den loszukaufenden Gegenständen oder Personen steht und im Austausch

gegen diese in den Besitz der Person übergeht, an welche die Zahlung geschieht, ganz ausser betracht lassen.

In den Abendmahlsworten wird derselbe Hauptgedanke von Jesus in etwas anderer Weise vermittelt, als in Mc 10⁴⁵. Es handelt sich hier für uns noch nicht um die Frage, in welchem Sinne Jesus in diesen Abendmahlsworten das Brot und den Wein als seinen Leib und sein Blut bezeichnen konnte; auch nicht um die Frage, ob er einen von den Jüngern zu wiederholenden feierlichen Ritus stiften wollte. Wir ziehen zunächst nur den einen Punkt in betracht, dass er auch bei dieser Gelegenheit auf die Heilsbedeutung seines Todes hingewiesen hat. Nach Mc. (14^{22, 24}) sprach er: »dies ist mein Leib; — — dies ist mein Blut des Bundes, das für Viele vergossen wird«. Nach Paulus (I Kor 11^{24f.}): »dies ist mein Leib für euch; — — dieser Kelch ist der neue Bund in meinem Blut«. Auf die Frage, welche von diesen beiden Wortfassungen die ursprünglichere ist, kommt für die Feststellung des Gedankens, der uns hier beschäftigt, nichts an. Denn das Wesentliche dieses Gedankens bezeugen Mc. u. Paulus gemeinsam: einerseits habe Jesus seinem Leibe bzw. seinem vergossenen Blute, d. i. sich selbst, sofern er jetzt dem gewaltsamen Tode anheim fiel, eine heilsame Bedeutung »für« d. i. zu gunsten seiner Jünger bzw. Vieler zugeschrieben; andererseits habe er seinen Tod in Verbindung gebracht mit dem Begriffe des »Bundes«, indem er den Kelch als »das Blut des Bundes« bzw. als »den neuen Bund in seinem Blute« bezeichnet habe. Durch die Anwendung dieses Bundesbegriffes ist die besondere Beziehung angegeben, in der Jesus hier die heilsame Bedeutung seines Todes für Andere gemeint hat¹⁾.

Von Jeremja (31^{31—34}) war die Herbeiführung des ver-

1) Über den Bundesbegriff an dieser Stelle vgl. oben S. 257. Weil Hollmann S. 145ff. im Anschluss an Wrede den »aus dem paulinischen Gedankenkreise stammenden« Bundesbegriff als nicht dem ursprünglichen Bestande der Worte Jesu zugehörig betrachtet, kann er ihn natürlich nicht zur Erklärung der Worte Jesu verwerten. So sieht er sich frei dazu, diese Worte in demselben Sinne zu deuten, den er für Mc 10⁴⁵ angenommen hat: Jesus meine, dass sein Tod vielen bisher Ungläubigen die *μετάνοια* bringen werde (S. 158).

heissenen Endzustandes, in dem die ideale Gemeinschaft Jahvehs mit seinem Volke zu voller Verwirklichung kommen werde, als Schliessung eines neuen Bundes Jahvehs mit Israel bezeichnet, der besser sein werde als der einst mit den Vätern geschlossene. An dieses Jeremjawort anzuknüpfen und die Verheissung des »neuen Bundes« als in der jetzt angebrochenen messianischen Zeit erfüllt zu betrachten, war wahrlich nicht ein Gedanke, den nur ein Paulus und der Verfasser des Hebräerbriefes ergreifen konnten. Er konnte gerade so gut von Jesus selbst erfasst werden. Sofern Jesus sich berufen wusste, das Reich Gottes herbeizuführen, musste er sich auch, wenn er an diese Jeremjaverheissung dachte, dazu berufen fühlen, diese Verheissung vom »neuen Bunde« zur Erfüllung zu bringen. Sein Lebenswerk war die Aufrichtung des »neuen Bundes«. Sein Tod bedeutete nun nach menschlichem Ermessen die Vernichtung seines Werkes. Er selbst aber hielt das auf Gott gegründete Vertrauen fest, dass sein Tod nicht zur Zerstörung, sondern zur Befestigung seines Werkes, zur Befestigung des »neuen Bundes« gereichen werde. Diesem Vertrauen gab er in den Abendmahlsworten Ausdruck. Es gab auch bei der Bundeschliessung am Sinai ein »Blut des Bundes«. Nach Ex 24 brachte Mose bei der Abschliessung des Gesetzesbundes ein Opfer dar. Der alttestamentliche Bericht besagt, dass Mose nach Empfang der Gesetzesoffenbarung Gottes einen Altar gebaut und das ganze Volk zur Darbringung eines Brand- und Dankopfers versammelt habe (V. 1—5). Er habe von dem Blute der geschlachteten Stiere die eine Hälfte auf den Altar gesprengt (V. 6); mit der anderen Hälfte aber habe er nach Verlesung des Gesetzbuches und nach der Versicherung des Volkes, dass es diesem Gesetze gehorchen wolle, das Volk besprengt mit den Worten: »dies ist das Blut des Bundes, den Jahveh mit euch geschlossen hat über allen diesen Worten« (V. 7f.). Zu diesem »Blute des Bundes« stellte Jesus jetzt »sein Blut des Bundes« in Analogie. Er erklärte damit seinen Tod für ein Bundesopfer, welches eine analoge Bedeutung für die Abschliessung des »neuen Bundes« hat, wie sie jenes von Mose dargebrachte Opfer bei der sinaitischen Bundesschliessung gehabt habe.

Welche Bedeutung hatte dieses mosaische Bundesopfer? Im alttestamentlichen Berichte ist ihm keine Beziehung auf die Sünde des Volkes gegeben. Es wird als ein Brand- und Dankopfer charakterisiert. Es sollte eine solche Gabe für Gott sein, durch welche ihm die dankbare Zustimmung des Volkes zu seinem offenbarten Gesetze ausgedrückt und durch welche das von ihm dargebotene Bundesverhältnis besiegelt würde. Es sollte sowohl das Versprechen des Volkes, an den Verordnungen Gottes in Gehorsam festzuhalten, prinzipiell und förmlich bezeugen, als auch Gott gewissermassen verpflichten, nun seinerseits den Bund als geschlossen zu betrachten und an den Verordnungen und Verheissungen desselben festzuhalten, — natürlich nicht in dem Sinne, als ob diese die Bundschliessung besiegelnde Gabe des Volkes an Gott ein Äquivalent für seine empfangenen oder weiter zu erwartenden Offenbarungen und Heilsgaben wäre.

Wenn also Jesus seinen Tod in Analogie zu diesem von Mose dargebrachten Opfer als das Opfer des »neuen Bundes« hinstellte, so drückte er damit den Gedanken aus, dass sein Tod eine Gott geweihte Gabe sei, um derentwillen Gott den »neuen Bund«, d. i. den Heilszustand des Reiches Gottes, definitiv zu Bestand bringe. Seinen Tod konnte Jesus als eine Gott geweihte, Gott wohlgefällige Opfergabe auffassen, weil er ihn als eine höchste Gehorsamsleistung Gott gegenüber empfand, der er sich um des ihm von Gott übertragenen Berufes willen unterzog. An diese Opfergabe aber knüpfte er die gewisse Erwartung, dass Gott um ihretwillen sein Werk, um des willen er in den Tod ging, um so fester machte. Und dies bedeutete ein reiches Heil für Viele, nämlich für alle diejenigen, die als Jünger Jesu nach dem Reiche Gottes trachteten. Während Jesus in dem Ausspruche vom »Lösegelde« die Heilsbedeutung seines Todes insofern bezeichnete, als sein Tod als lehrendes Beispiel auf die Menschen wirksam wird, um sie aus der Macht des Todes innerlich zu befreien, hat er in den Abendmahlsworten diese Heilsbedeutung insofern bezeichnet, als sein Tod als eine für Gott wertvolle Leistung auf Gott wirksam ist, um ihn zur Aufrechterhaltung seiner verheissenen Heilsgemeinschaft und zur Verleihung seines Heiles an die Jünger zu bestimmen. Er dachte an eine nicht nach rechtlichem Massstabe, wohl aber

gemäss der unerschöpflichen Güte und Gnade Gottes erfolgende Vergeltung der Opfergabe des Stifters des neuen Bundes mit Segnungen an der Gemeinde dieses Bundes. Schon bei der alttestamentlichen Gesetzgebung galt die Verheissung Gottes, er werde die Treue derer, die seinen Bund halten, vergelten mit Barmherzigkeit an Tausenden (Ex 20⁶); — wie hätte nicht Jesus bei seiner noch viel höheren Vorstellung von der Gnade und Treue Gottes auch die Gewissheit hegen dürfen, dass Gott die vollkommene Gehorsamsleistung seines geliebten Sohnes überschwänglich belohnen werde mit Heilserweisungen an Tausenden, an allen, die sich ihm, Jesu, anschlossen und auf seine Heilsbotschaft vertrauten?

3. Diesen Gedanken Jesu haben in der apostolischen Zeit die Jünger Jesu, denen bei der steten Wiederholung des Herrnmahles die von Jesus bei seinem letzten Mahle gesprochenen Worte in lebendiger Erinnerung blieben, in der besonderen Beziehung ausgestaltet, dass sie seinem Opfertode eine spezielle Bedeutung für die Vergebung der Sünden gaben. Sein Blut sollte nicht nur im allgemeinen zu gunsten der Seinen und zur Befestigung des Bestandes des neuen Heilsbundes vergossen sein, sondern speziell dazu dienen, für die Sünder diesen Heilsbund festzumachen, so dass sie trotz ihrer Sünden auf die Geltung des Bundes und den Empfang der verheissenen Heilsgüter vertrauen könnten. Paulus hat diese Auffassung des Heilswertes des Todes Christi mit besonderem Nachdrucke ausgesprochen und sie zur Grundlage seines ganzen Evangeliums gemacht. Aber seiner eigenen Angabe I Kor 15³ zufolge war die Verkündigung von dem Gestorbensein Christi zu gunsten unserer Sünden doch nicht eine ihm eigentümliche Lehre, die er im Unterschiede von den Uraposteln vertrat, sondern eine Lehre, die er selbst von der Urgemeinde überliefert bekommen hatte. Gewiss lag auch für ihn die gewichtigste Autorität für diese Lehre in den Abendmahlsworten Jesu selbst, indem er es als selbstverständlich betrachtete, dass der hier in dem Begriffe »für euch« bezeichnete Heilswert des Todes Christi sich auf den Punkt beziehe, in welchem die Gemeinde vor allem dieses Heilswertes bedürftig wäre, d. i. auf ihre Sünde. Und so hat schon der Verfasser unseres ersten Evangeliums die Worte »zur

Sündenvergebung« an die Abendmahlsworte Jesu selbst angefügt (Mt 26²⁸), gewiss nicht in dem Bewusstsein, dass dies ein freier Zusatz wäre, sondern in der durch die apostolische Lehrüberlieferung befestigten Überzeugung, dass hiermit nur explicite bezeichnet werde, was implicite in der Beurteilung des Blutes als des für Viele vergossenen Blutes des neuen Bundes gesagt sei.

Von dieser apostolischen Ausgestaltung des Gedankens Jesu muss der Inhalt des von Jesus selbst ausgesprochenen Gedankens genau unterschieden werden. Jesus selbst hat weder in den Abendmahlsworten noch sonst diese spezielle Beziehung der Heilsbedeutung seines Todes auf die Heilsgabe der Sündenvergebung zum Ausdruck gebracht. Zwar war er ohne Zweifel der Meinung, dass die Sünde die Gemeinschaft der Menschen mit Gott hindere und dass alle Menschen der Vergebung ihrer Sünden durch Gott bedürftig seien, um der göttlichen Heilsgüter im Reiche Gottes teilhaftig zu werden. Aber aus dieser Gewissheit folgt nicht gleich, dass er in seinem Tode die Vermittlung für den Bestand der sündenvergebenden Gnade Gottes den Sündern gegenüber gesehen hat. Wo er sonst auf die sündenvergebende Gnade Gottes hinweist, spricht er nirgends von seiner eigenen vermittelnden Bedeutung für diese Gnade (vgl. Mc 2⁵. Lc 7^{47f}. 11⁴. 15^{11ff}. 18^{13f}. Mt 18^{23ff}). In den Abendmahlsworten aber, wo er auf die heilsvermittelnde Bedeutung seines Todes hinweist, fehlt die ausdrückliche Beziehung auf die Sündenvergebung. Diese Beziehung ist auch nicht etwa indirekt durch die Opfervorstellung gegeben. Denn nicht jedes Opfer ist ein Sünd- und Schuldopfer. Gerade das Opfer des Mose bei der feierlichen Schliessung des Gesetzesbundes, auf das Jesus Bezug nahm, ist im alttestamentlichen Berichte nicht als ein Sünd- oder Schuldopfer, sondern als ein Brand- und Dankopfer bezeichnet. Wir müssen, wenn wir rein geschichtlich den Gedanken Jesu feststellen wollen, die Heilsbedeutung seines Todes, die er in den Abendmahlsworten bezeichnet hat, in der Allgemeinheit belassen, in der sie dort ausgesprochen ist, und haben sie nicht auf die Vermittlung der Sündenvergebung einzuschränken.

Vollends verkehrt ist es, in den Gedankenkreis Jesu die

weiterhin in der christlichen Gemeinde ausgebildete Theorie einzutragen, dass Jesus in seinem Opfertode für die Sünden der Menschheit die stellvertretende Sühne geleistet habe, welche eine notwendige Voraussetzung für die sündenvergebende und heilverleihende Gnade Gottes gegen die Menschen gewesen sei. Weder der Hinweis auf den Einfluss, den das Schriftwort Jes 53 auf Jesum gehabt haben müsse, noch der Hinweis darauf, dass im späteren Judentum die Vorstellung von der sühnenden Bedeutung der Leiden für die Schuld und von der stellvertretenden Bedeutung der überschüssigen Leiden der Gerechten für die Sünden Anderer häufigen Ausdruck findet¹⁾, kann es wahrscheinlich machen, dass Jesus selbst die Heilsbedeutung seines Todes in diesem Sinne gedeutet hat. Ich bezweifle nicht, dass für Jesus bei seiner inneren Auseinandersetzung mit der Notwendigkeit seines Leidens und Todes die Schriftstelle Jes 53 mit ihrer Schilderung des unschuldigen Leidens des gerechten Gottesknechtes, den Gott dennoch am Schlusse erhöht, eine wichtige Bedeutung hatte. Sie wird ihm als eine Weissagung erschienen sein auf das, was ihm selbst, dem Messias, nach Gottes Ratschluss widerfahren sollte. Aber die Autorität der alttestamentlichen Schriftoffenbarung fand bei Jesus immer ihren Massstab an der Offenbarung, als deren Träger er sich selbst wusste. Er nahm aus der Schrift nur diejenigen Gedanken auf, die zu der ihm selbst unmittelbar offenbar gewordenen Gotteserkenntnis innerlich passten. Darum können wir aus der allgemeinen Erwägung, dass die Schriftstelle Jes 53 die Entwicklung seiner Gedanken über sein eigenes Leiden beeinflusst haben muss, nicht gleich den Schluss ziehen, dass er aus dieser Stelle auch die Idee von der stellvertretenden Sühnebedeutung seines Leidens für die Schuld anderer Menschen aufgenommen und in dem Sinne ausgebildet habe, dass ohne diese seine stellvertretende Sühne die sündenvergebende Gnade Gottes nicht in Wirksamkeit treten könne. Es ist nicht zufällig, dass in den uns überlieferten Aussprüchen Jesu diese Idee nirgends bezeugt

1) Vgl. Weber, System der altsynagogalen palästin. Theologie S. 314; Schürer, Geschichte des jüd. Volkes II³ S. 556; Hollmann S. 125—131.

ist. Denn sie hätte mit seiner Gottesanschauung nicht in innerem Einklang gestanden. Er, welcher den Gedanken von der väterlichen, zuvorkommenden und vergebenden Liebe Gottes zuerst in voller Reinheit und Klarheit erfasste und durchdachte, hat diesen Gedanken nicht eingeschränkt durch die Vorstellung von einer notwendigen Vermittlung der sündenvergebenden Gnade Gottes durch eine Sühne für die Sünden, und zwar durch eine stellvertretende Sühne. Ihm erschien es von Anfang an als ein mit der rechten Gotteserkenntnis selbstverständlich und notwendig zusammenhängender Gedanke, dass Gott dem reuigen, nach der Gemeinschaft mit Gott und nach dem Heile Gottes verlangenden Sünder die Sünde zu vergeben unbedingt bereit sei. Er hat dieser Gewissheit in seinem Gleichnisse vom verlorenen Sohne den herrlichsten Ausdruck gegeben. Ist es denkbar, dass er sie am Schlusse seines Lebens zu der Vorstellung umgestaltet hätte, der reuig zum Vater zurückkehrende Sohn könne doch nur dann Vergebung und Heil beim Vater finden, wenn zuvor ein im Vaterhause und im Gehorsam gegen den Vater verbliebener Sohn mit seiner Leistung und seinem unschuldigen Leiden für jenen verlorenen Bruder eingetreten sei und so der Gerechtigkeit des Vaters Genüge geschafft habe?

Aber aus der Erkenntnis, dass jene in der christlichen Gemeinde zu weiter Verbreitung gelangte Theorie zur Erklärung des Heilswertes des Todes Jesu dem Bewusstsein Jesu selbst ganz fremd war, dürfen wir auch nicht die Folgerung ziehen, dass Jesus selbst seinem Tode überhaupt keine eigentliche Heilsbedeutung für seine Jüngergemeinde zugeschrieben habe. Wie Jesus für sein Wirken im allgemeinen die Bedeutung in Anspruch nahm, als der von Gott gesandte Messias der Vermittler des Heilzustandes des Reiches Gottes für die anderen Menschen zu sein, so hat er speziell auch seinen Tod als ein Glied dieser seiner den Menschen zum Heile reichenden Berufswirksamkeit aufzufassen vermocht. Er hat in den Abendmahlsworten seinen Tod als ein solches Opfer beurteilt, durch welches der im Reiche Gottes bestehende neue Bund eine feste, für seine Jünger segensvolle Besiegelung erfahre, — nicht in dem Sinne, als bedürfe Gott dieses Opfers, damit sein Gnadenwille Bestand bekomme, wohl aber in der Gewissheit, dass sein

im Tode bewährter Gehorsam wegen des thatsächlichen Wertes, den er in Gottes Augen habe, auch ein thatsächlich wirksames Motiv für Gott zur Bewährung seines Heilswillens an den Jüngern sein werde.

4. Eine wie grosse Anspannung der Energie seines frommen Willens es Jesus gekostet hat, im Widerspruch zu allem äusseren Anschein, zu aller menschlichen Berechnung, zu dem Urteil seiner Jünger wie seiner Feinde dieses Urteil des Gottvertrauens festzuhalten, dass sein Tod eine heilvolle, notwendige Fügung Gottes sei, ersehen wir noch aus seinem inneren Kampfe in Gethsemane (Mc 14^{33—36}). Der Wert seiner gehorsamen und vertrauensvollen Ergebung in den auf sein Todesleiden gerichteten Willen Gottes wird dadurch nicht vermindert, sondern vielmehr gehoben, dass er diese Ergebung aufrecht zu erhalten hatte gegenüber einer vollen Empfindung von der Schwere dieses Todesgeschickes, nicht nur von der Schrecklichkeit der seine Person treffenden Leiden, sondern auch von der Grösse des Kontrastes, in welchem nach irdischer Anschauungsweise der schmachvolle, frühzeitige Ausgang seines Lebens zu seiner Messianität und zu dem Erfolge seines messianischen Werkes stand. Gewiss hat Jesus auch früher schon, seit sich ihm der Vorausblick auf seinen nahen Märtyrertod klärte, den Ansturm der menschlichen Empfindungen und Erwägungen, die seine vertrauensvolle fromme Ergebung in Leiden und Tod zu erschüttern suchten, erfahren und innerlich durchgekämpft. In Gethsemane aber ist dieser Ansturm am stärksten aufgetreten. Hier ist der innere Kampf Jesu auch seinen vertrauten Jüngern kund geworden, wenn ihnen auch damals das Verständnis für die Bedeutung und die Schwere der Stunde noch abging. Nur wenn man das Seelenleben Jesu ganz ausser Analogie zu dem anderer Menschen stehend denkt, kann man urteilen, dass die Klarheit der von ihm vorher schon geäusserten Erkenntnis von dem Heilswerte und der Notwendigkeit seines Todes ihn vor dieser schweren Anfechtung in Gethsemane hätte schützen müssen, beziehungsweise dass die Thatsache dieser Anfechtung in Gethsemane einen Beweis dafür liefere, dass er vorher die Idee der Heilsbedeutung und Notwendigkeit seines Todes nicht in den dauernden und klaren Bestand seines religiösen Be-

wusstseins aufgenommen haben könne. Denn auf das menschliche Gefühl wirkt das unmittelbare Bevorstehen einer Katastrophe noch mit ganz anderer Gewalt, als der frühere Vorausblick auf das Drohen und Heranziehen derselben. Die früher gewonnene Klarheit der Erkenntnis, dass die Katastrophe heilsam und notwendig sei, und der früher erkämpfte und festgehaltene Entschluss, wegen dieser heilvollen Bedeutung und Notwendigkeit sich ihr nicht feige zu entziehen, dienen zwar gewiss dazu, im entscheidenden Momente, wenn die Katastrophe nun zur Wirklichkeit werden soll, die Aufrechterhaltung dieses Entschlusses zu erleichtern, aber bewirken doch keineswegs, dass diese Aufrechterhaltung dann selbstverständlich und kampftlos erfolgt. Für Jesus handelte es sich in Gethsemane nicht mehr um die Frage, ob er als der Messias überhaupt den Leidenskelch trinken müsse, sondern um die Frage, ob eben dieser Leidenskelch, der ihm gereicht wurde, in eben diesem Momente der notwendige sei, oder ob nicht Gott diesen Kelch noch an ihm vorübergehen lassen wolle, ihn der Todesgefahr in dieser Stunde noch überheben werde. Wir müssten ihn aller menschlichen Empfindung baar denken, wenn wir nicht verstehen wollten, dass er, ob er auch vorher schon das Urtheil des festen Gottvertrauens gewonnen und ausgesprochen hatte, sein Todesleiden um des Evangeliums willen werde für ihn und für sein Werk heilvoll werden, doch jetzt noch einmal von furchtbarer Angst ergriffen wurde. Noch einmal traten die anfechtungsvollen Fragen an ihn heran, ob denn die schrecklichste Art des Todes für ihn notwendig sei und ob denn das Scheiden von seinem irdischen Berufswerke schon in diesem Zeitpunkte heilsam sei, wo nach menschlichem Ermessen auch bei seinem nächsten Jüngerkreise noch nicht die Bedingungen zu einer richtigen Fortführung seines Werkes und zu einem richtigen Verständnisse seines Todesleidens vorhanden waren. Er ist auch in Gethsemane dem Ansturme dieser Empfindungen und Gedanken nicht erlegen. Seine demüthige Ergebung in den Vaterwillen Gottes hielt Stand. So konnte er dann mit ruhiger Entschiedenheit sich dem Verräther und den Häschern in die Hände geben, konnte vor dem Gerichte mit königlicher Würde das ihn dem äussersten Spotte und dem fürchterlichsten Tode

zuführende Bekenntnis zu seinem messianischen Ansprüche ablegen und mit unerschütterlicher Geduld die Qualen, welche die Bosheit und die Grausamkeit der Menschen seiner Seele wie seinem Körper zufügten, ertragen.

Auch den Ausruf Jesu am Kreuze im Todeskampfe: »mein Gott, mein Gott, warum hast du mich verlassen?« (Mc 15₃₄) dürfen wir weder darauf deuten, dass er die bis dahin noch aufrechterhaltene Hoffnung auf eine wunderbare irdische Erlösung durch Gott endlich verloren habe und so an seinem Gotte und an seinem Messiasideale irre geworden sei, noch auch darauf, dass er vor seinem Tode von dem befremdenden Bewusstsein befallen worden sei, ein Strafgericht Gottes zu erfahren, wie es nicht ihm selbst, dem Unschuldigen, sondern nur der schuldvollen übrigen Menschheit zukomme. Denn bei der einen wie bei der anderen Deutung würden wir in das Wort des Psalmisten, welches sich Jesus angeeignet hat, einen ganz fremdartigen Gedanken eintragen. Der Psalmist versteht unter dem Verlassen-sein von Gott, nach dessen Gründen er in bangem Verlangen fragt, das Verlassensein von der Hülfe Gottes gegenüber den Leiden und Verfolgungen, unter denen er schmachtet. Dass er das Verlassensein von Gott nicht als ein absolutes gedacht hat, bezeugt die Thatsache, dass er Gott noch als seinen Gott betrachtet, dass er ihn im Gebete anruft und dass er die im Verlaufe des Psalmes immer stärker hervortretende Hoffnung hegt, endlich doch von Gott erhört und errettet zu werden und Gott in der Gemeinde noch Lobpreis dafür darbringen zu können. Im Munde Jesu muss dieses Psalmwort aus tiefster Verzagtheit hervorgekommen sein, als er mit seiner Körperkraft auch die Energie des Geistes dahinschwinden fühlte, die ihn bis dahin dem Leiden gegenüber innerlich aufrecht erhalten hatte und ihm das Unterpfand seiner Gemeinschaft mit Gott gewesen war. Aber dieses empfundene Verlassensein von Gott war auch für sein Bewusstsein nicht eine völlige Aufhebung seiner Gemeinschaft mit Gott in allen Beziehungen; und die angstvolle Frage, warum Gott ihn so ohne Hülfe lasse, war auch in seinem Sinne nicht ein Ausdruck des völlig verlorenen Vertrauens zu Gott, sondern nur eine andere Form der Sehnsucht und flehentlichen Bitte, dass Gott ihm seine Kraft und Hülfe wiederum

leihen möge. Es ist eine einseitige Deutung des Ausspruches, wenn man nur das eine Moment hervorkehrt, dass Jesus sein Verlassensein von Gott bezeuge. Es ist zugleich das andere Moment zu betonen, dass er auch in der schrecklichsten Todesnot sich an Gott als an seinem Gott festgeklammert hat und, wo er des Heiles der Gemeinschaft mit Gott nicht mehr freudig inne wurde, doch nur von dem sehnächtigen Verlangen nach der sonst erfahrenen Kraft und Erhebung dieser Gemeinschaft erfüllt war. Wer mit solchem frommen Verlangen auf den Lippen mit dem Tode ringt, der hat seinen Gott nicht völlig verloren, sondern setzt vielmehr ein noch fortbestehendes Verhältnis zu ihm voraus.

5. Auch nach den Reden des vierten Evangeliums hat Jesus seinen Tod in die engste Beziehung zu seinem messianischen Berufswerke gesetzt und die Heilswirkung, welche er seinem Werke im ganzen zuschrieb, insonderheit dieser grössten Leistung in demselben beigelegt.

Er beurteilt seinen Tod zuerst als höchste Erprobung des selbstlosen, liebevollen Interesses, mit welchem er dem Heile der Seinen zu dienen bestrebt ist. Er vergleicht sich dem guten Hirten, der im Unterschiede von einem für die Herde uninteressierten und sie deshalb in der Stunde der Gefahr im Stiche lassenden Mietlinge sein eigenes Leben für das Wohl der Schafe einsetzt (10¹¹—18). Und er stellt seine Todesopferung als spezifisches Beispiel der Art und Intensität der Liebe hin, in der seine Jünger ihm gleichen sollen: »dies ist mein Gebot, dass ihr einander liebet, wie ich euch geliebt habe; eine grössere Liebe hat Niemand, als die, dass er sein Leben einsetzt für seine Freunde« (15^{12f.}). Um den Sinn dieser Beziehung des Todes Jesu auf das Heil der Seinen näher zu bestimmen, dürfen wir uns nicht auf eine allegorisierende Ausdeutung des Vergleiches mit dem guten Hirten, der sich dem Wolfe preisgibt, einlassen. Nur der eine entscheidende Vergleichspunkt ist zu betonen: wie der gute Hirte unter den für ihn und die Schafherde in betracht kommenden Gefahren lieber sein eigenes Leben aufopfert, als dass er die Schafe verderben lässt, so ist auch Jesus unter den Schwierigkeiten und Anfech-

tungen, welche sich gegen die Ausführung seines Heilswerkes unter den Menschen richten, bereit, sein eigenes Leben zu gunsten des Heiles der Seinen einzusetzen. Fragen wir aber weiter, inwiefern die Lage, in der er sein Leben einsetzt, das Heil der Seinen gefährdet und inwiefern die Aufopferung seines Lebens dazu dient, den Seinen das Heil zu bewahren, so werden wir im Anschlusse an den sonst in den Reden des vierten Evangeliums vertretenen Gedankenkreis Jesu auf die einfache Antwort hingeleitet: Jesu ganzes irdisches Berufswirken zweckt darauf ab, durch seine offenbarende Verkündigung die Menschen zum ewigen Leben zu führen; diese seine Wirksamkeit und ihr Heilszweck wird angefochten durch die unter der Herrschaft des Teufels stehenden bösen, gottfeindlichen Menschen, die ihn wegen seiner Verkündigung zu töten suchen (vgl. 5¹⁸. 7¹⁹. 8³⁷. 40. 10³¹. 15^{23—25}); er könnte sein Leben retten, wenn er, zuwider der ihm von Gott gestellten Berufsaufgabe, seine offenbarende Verkündigung einstellte und verleugnete und damit seinen Liebeszweck, den Menschen zur Erlangung des ewigen Heilslebens zu verhelfen, preisgäbe; aber er verfährt umgekehrt, er giebt in der Grösse seiner Liebe sein eigenes Leben daran, um den Menschen den Gewinn des Heilslebens zu vermitteln. Sein Tod dient also insofern zum Heile der Seinen, als sein Berufswerk im Ganzen diesem Heile dient und als er die Ausübung und Fortführung dieses Berufswerkes mit seinem Tode bezahlen muss, während ein feiges Zurückweichen von seinem Berufswerke ihm selbst das Leben retten, aber den Heilszweck, zu dessen Verwirklichung er gesandt ist, vereiteln würde. Wegen dieses Gedankenzusammenhanges betont Jesus auch so stark die Freiwilligkeit, mit der er sich in den Tod giebt: »Niemand nimmt¹⁾ das Leben von mir, sondern ich setze es ein von mir

1) Auch wenn nach NB ἦρεν statt αἶρεν zu lesen ist, müssen wir doch präsentisch übersetzen. Denn das Präteritum ist dann, wie mehrfach sonst in der johanneischen Quelle (z. B. 4³⁸. 13^{31f}. 15^{6.8.25}. 17¹⁴), im Sinne des hebräischen Perfekts gebraucht, wo die Gültigkeit einer Handlung oder einer Thatsache ohne Rücksicht auf eine bestimmte Zeit oder nur in ihrem Verhältnisse des Vorangehens zu einer anderen Handlung oder Thatsache bezeichnet werden soll. In unserem Falle will Jesus nicht etwa nur mit Bezug auf die hinter ihm liegende

aus; ich habe Vollmacht, es einzusetzen, und habe Vollmacht, es wieder zu empfangen« (10¹⁸). Denn er hat das Bewusstsein, dass diese Lebensaufopferung in seinem Berufe seine freie sittliche That ist. Er willigt nicht nur in ein auch ohnehin unvermeidliches Todesgeschick, sondern zieht sich freiwillig den Tod zu, indem er den an sich möglichen Weg der Rettung nicht einschlägt. Aber diese freiwillige Todesübernahme ist bedingt durch seine Berufspflicht. Der Auftrag, den er von seinem Vater empfangen zu haben weiss, richtet sich darauf, dass er sein heilsames Wirken für die Menschen mit liebevoller Hingebung, auch unter Einsetzung seines Lebens, vollzieht (10^{18b}) ¹⁾.

Aber dieser Gedanke Jesu, dass er, um sein heilbringendes Berufswerk nicht im Stiche zu lassen, auch den Tod nicht scheut, findet nun noch eine Ergänzung durch den Gedanken, dass sein Tod auch unmittelbar ein Glied seines heilbringenden Berufswirkens ist. Denn weil Jesus für das Heil der Menschen im allgemeinen durch seine Verkündigung, und zwar gerade durch seine Verkündigung von dem rechten, pflichtgemässen Verhalten (der ἀλήθεια in dem mehrfach besprochenen Sinne; vgl. die Anm. auf S. 326ff.), wirksam ist, wird seine freiwillige Lebensaufopferung als ein Vorbild frommer Pflichterfüllung un-

Zeit feststellen, dass bisher noch Niemand ihm das Leben genommen hat; er will aber auch nicht nur mit Bezug auf die Gegenwart, in der er redet, diese Aussage machen, sondern ganz allgemein, ohne eine bestimmte zeitliche Beziehung, und zwar so, dass das Nichteintreten einer bloß passiv erfahrenen Tötung durch Andere als Voraussetzung für die spontane That seiner Lebenshingabe erscheint.

1) Die Schlussworte von V. 18: ταύτην τὴν ἐντολὴν ἔλαβον παρὰ τοῦ πατρὸς μου können sich nicht auf die unmittelbar vorangehenden Aussagen beziehen, in denen Jesus seine Lebenshingabe insofern in betracht zieht, als er sie vermöge seiner Freiheit und der ihm verliehenen Vollmacht vollbringt. Denn diese letzteren Begriffe schliessen nicht den Begriff eines Auftrages ein, auf den doch das Demonstrativpronomen zurückweist. Jene Schlussworte können sich nur auf die ganze vorangehende Darstellung des Berufes, zu dessen Ausrichtung er gekommen ist (V. 10), und des aufopfernden Verhaltens, mit dem er diesen Beruf ausübt (V. 11ff.), zurückbeziehen. Von diesem seinem Berufsverhalten sagt er in V. 18 das Doppelte aus, dass er es ungezwungen, in sittlicher Freiheit und Vollmacht übt, und dass er dazu den Auftrag von Gott hat. Vgl. 14³¹.

mittelbar zu einem Teile seiner heilsamen Verkündigung für Andere. Angedeutet wird dieser Gedanke, wo Jesus den Jüngern seine liebevolle Lebenshingabe als Muster der Liebe hinstellt, die sie ihrerseits üben sollen (15^{12f.}) und die bei ihnen den Gewinn vollkommener Heilsfreude, die Gewährung aller ihrer Bitten seitens Gottes zur Folge haben wird (V. 10f. 16f.). Noch deutlicher aber wird dieser Gedanke hervorgehoben in den Worten: »es kommt der Fürst der Welt und hat nichts an mir; sondern die Welt soll erkennen, dass ich den Vater liebe und so handle, wie mir der Vater aufgetragen hat« (14^{30f.}). Hier drückt Jesus aus, dass in dem ihm bevorstehenden Todesleiden eine Anfechtung für ihn liegt, die ihn verleiten möchte, seiner Liebe zu Gott und seinem Berufsgehorsam gegen Gott untreu zu werden. Insofern beurteilt er dieses Todesleiden als einen versucherischen Angriff des Satans (vgl. oben S. 149). Es erscheint ihm als eine unzweifelhaft gewisse Thatsache, von der er deshalb wie von einer schon fertigen und gegenwärtigen redet, dass der Versucher bei diesem Angriffe nichts gewinnt: der Fürst der Welt hat nichts an ihm, d. h. er, Jesus, bewahrt bei dieser Versuchung so vollständig seinen Gehorsam gegen Gott und seine Gemeinschaft mit Gott, dass der Satan, die beherrschende Macht der widergöttlichen Welt, in keinem Punkte Anteil an ihm und Gewalt über ihn erlangt¹⁾. Bei dieser

1) Die Worte: καὶ ἐν ἐμοὶ οὐκ ἔχει οὐδέν bedeuten nicht, dass der Teufel wegen der bisherigen Sündlosigkeit Jesu nichts an ihm zu eigen besitze, so dass er ihn jetzt nicht in seine Todesgewalt zu bringen vermöge, wenn sich nicht Jesus freiwillig in dieselbe hineingäbe. Denn bei dieser Fassung würde das Todesleiden Jesu nur insofern in betracht gezogen sein, als es wegen der vorangehenden Gerechtigkeit Jesu unverdient wäre und ihm eigentlich nicht gebührte, nicht aber insofern, als es selbst erst die wichtigste Erprobung der Gerechtigkeit Jesu wäre. Dabei aber würden die Worte nicht in einer inneren Gedankenbeziehung zu der gleich folgenden gegensätzlichen Bezeichnung des Zweckes des Todesleidens Jesu stehen, dass nämlich die Welt daran seine Liebe zu Gott und seinen Gehorsam gegen den Auftrag Gottes erkennen solle. Diese Fortsetzung zeugt dafür, dass jene Worte am Schlusse von V. 30 sich auf seine siegreiche Abwehr der Versuchungen beziehen, durch die der Satan jetzt in dem Todesleiden ihn in seine Gewalt zu bringen sucht. Das Präsens ἔχει ist ebenso gebraucht wie

seiner Gewissheit, dass er die ihm bevorstehende Anfechtung überwindet, hält er dieselbe nun aber nicht für eine eigentlich überflüssige Schwierigkeit, die ihm erspart bleiben dürfte; sondern er findet ihren von Gott gewollten Zweck darin, dass die Welt die Grösse und Reinheit seiner Liebe zum Vater und seines Berufsgehorsams gegen den Vater erkennen soll. Sein Tod vermittelt also der Welt eine heilsame Erkenntnis. Denselben Gedanken müssen wir ferner ausgedrückt finden in den Worten des hohenpriesterlichen Gebetes, wo Jesus auf die Bitte, dass Gott die Jünger in der Welt vor dem Bösen bewahre und sie in dem Rechten weihe, nämlich in seiner Offenbarung, welche Rechtsverhalten sei (17^{15ff.}), die Aussage folgen lässt: »für sie (d. i. zu ihren gunsten) weihe ich mich, damit auch sie geweiht seien in Rechtsverhalten« (V. 19)¹⁾. Jesus sagt hier, dass die Heiligung oder Weihung an Gott, welche er bei sich selbst herstellt, auf die Herstellung einer analogen Weihung an Gott bei seinen Jüngern abzweckt. Sowohl der Zusammenhang mit

das Präsens *ἐρχεται*, nämlich statt des Futurs von einer zukünftigen Thatsache, welche als ganz gewiss vergegenwärtigt wird. Vgl. das perfektische: *ἐγὼ νενίκηκα τὸν κόσμον* 16³³, welches den im bevorstehenden Todeskampfe zu erringenden Sieg über die Welt als eine schon abgeschlossene Thatsache in betracht zieht.

1) Das *ἐν ἀληθείᾳ* am Schlusse von V. 19 muss trotz des Fehlens des Artikels ebenso verstanden werden, wie das *ἐν τῇ ἀληθείᾳ* V. 17; d. h. durch diesen Zusatz zu *ὡς ἡγιασμένοι* soll nicht gesagt werden, dass die Weihung der Jünger wahrhaft und nicht blos scheinbar geschehen solle, sondern dass sie auf der *ἀλήθεια* beruhen solle, welche in V. 17 als Grundlage des Geweihtwerdens und als Inhalt des Offenbarungswortes Gottes bezeichnet ist. Dieselbe Abwechslung zwischen dem artikulierten und dem nicht artikulierten *ἀλήθεια* trotz Bewahrung derselben Bedeutung dieses Begriffes finden wir auch 844 (*ἐν τῇ ἀληθείᾳ οὐκ ἔστηκεν, ὅτι οὐκ ἔστιν ἀλήθεια ἐν αὐτῷ*); 845f. (*τὴν ἀλήθειαν λέγω — ἀλήθειαν λέγω*) und III Joh 3f. (*ἐν ἀληθείᾳ περιπατεῖς — ἐν τῇ ἀληθείᾳ περιπατοῦντα*); vgl. auch II Th 2^{12f.} (*πιστεύσαντες τῇ ἀληθείᾳ — πίστευ ἀληθείας*). Diese Abwechslung zwischen dem Gebrauche und der Weglassung des Artikels ist bei dem Begriffe *ἀλήθεια*, wenn derselbe im Gegensatze zur Sünde das Rechtsverhalten bedeutet, deshalb möglich, weil das bestimmte Rechtsverhalten, welches Jesus offenbart und bei seinen Jüngern hergestellt wünscht, identisch ist mit dem allgemein gültigen Rechtsverhalten. Ebenso kann der Begriff *δικαιοσύνη* mit und ohne Artikel gebraucht werden (Mt. 56 u. 10).

den vorangehenden Worten, in denen er das auf der Offenbarung Gottes beruhende Rechte (die *ἀλλήθεια* im Gegensatze zum Bösen) als die Grundlage 'des Geweihtseins bezeichnet hat, als auch die besondere Hervorhebung dieser Begründung des Geweihtseins der Jünger in den folgenden Worten lassen keinen Zweifel darüber, dass Jesus auch seine eigene Weihung an Gott beruhend denkt auf dem Rechtsverhalten, welches der vollkommenen Gottesoffenbarung entspricht. Wenn er nun auch das Bewusstsein gehabt hat, sich durch seine ganze bisherige treue Berufserfüllung in der Liebesgemeinschaft mit Gott erhalten und geweiht zu haben (vgl. 15¹⁰), so nimmt er in dieser Aussage des Abschiedsgebetes doch offenbar speziellen Bezug auf die ihm jetzt unter der Todesanfechtung bevorstehende Bewährung seines Berufsgehorsams (14³¹), der er wegen ihrer besonderen Intensität auch in besonderem Sinne diese Weihende Bedeutung zuschreibt. Eben dieser seiner Weihung an Gott aber giebt er die Zweckbeziehung darauf, dass auch seine Jünger in Rechtsverhalten Gott geweiht seien. Wir würden uns von dem sonst in den johanneischen Reden Jesu bezeugten Gedankenkreise ganz entfernen, wenn wir die Erreichung dieses Zweckes andersvermittelt dächten, als durch sein belehrendes Beispiel, das die Jünger zu einem ebensolchen treuen, der Offenbarung Gottes entsprechenden und die Gemeinschaft mit Gott aufrechterhaltenden Pflichtverhalten antreibt, wie sie es an Jesu und speziell an seiner Lebensaufopferung erkennen.

Aber dieses fromme Festhalten an der Liebe zu Gott und dem Gehorsam zu Gott auch unter den schwersten Anfechtungen (14^{30f.}), dieses treue, in der Gemeinschaft mit Gott erhaltende Pflichtverhalten (17^{17ff.}), dient nach der Anschauung Jesu auch dazu, seinen Jüngern ein schon gegenwärtiges Heilsbewusstsein trotz alles irdischen Unheils zu verleihen. Er sagt den Jüngern bei seinem Abschied: »dieses habe ich zu euch geredet, damit ihr in mir (d. h. in dem Anschlusse an mich und in der Befolgung meiner Gebote, vgl. 15^{5—10}) Frieden habt; in der Welt habt ihr Drangsal; aber seid getrost, ich habe die Welt überwunden« (16³³). Die Überwindung der Welt, die er hier von sich aussagt, besteht nicht in der Erhebung über die Welt zum ewigen, himmlischen Leben, welche er in Folge des irdischen Todes erfährt, sondern in der innerlichen Besiegung der Übel

und Anfechtungen der Welt, welche er während seiner ganzen irdischen Wirksamkeit vollzogen hat und in höchstem Masse in dem ihm bevorstehenden Todesleiden bewährt. Von dieser seiner innerlichen Überwindung der Welt redet er wie von einer schon abgeschlossenen Thatsache, weil die noch in der Zukunft liegende Vollendung derselben ihm doch wegen der Festigkeit seines Entschlusses zu ihr schon wie etwas Fertiges erscheint. Dass er nun aber diese Überwindung der Welt, die er in seiner Person vollzieht, als Motiv geltend macht, um die Jünger zum Mute aufzufordern gegenüber den Drangsalen, die sie ihrerseits in der Welt erfahren werden, ist uns wieder nur verständlich durch diesen vermittelnden Gedanken, dass das Beispiel seiner eigenen innerlichen Weltüberwindung, durch welche er vollen Frieden und volle Freude trotz des Todesleidens findet, den Jüngern dazu dient, in derselben Weise, wie er, die Welt zu überwinden und sich auch unter irdischen Nöten vollen Frieden und volle Freude zu verschaffen. So werden wir hier also wieder auf dieselbe Anschauung geführt, die in Mt 11^{28—30} vorliegt und die wir nach Analogie dieses in den Matthäuslogia überlieferten Ausspruches auch in dem Spruche vom Lösegelde Mc 10⁴⁵ angedeutet fanden.

Indem Jesus so sein Todesleiden als einen wesentlichen Teil seines Berufswerkes, als ein bedeutsames Glied der offenbarenden Verkündigung, die er den Menschen zu ihrem Heile mitzuteilen sich berufen wusste, auffasste, konnte er die Zuversicht gewinnen, dass die von ihm auf die Menschheit ausgehenden heilsamen Wirkungen durch seinen Tod nicht aufgelöst, sondern vielmehr erweitert werden würden, ebenso wie das Ersterben des Weizenkornes in der Erde das Mittel zum reichen Fruchtbarwerden desselben sei (12²⁴). Wie er seiner Verkündigungswirksamkeit im allgemeinen die Bedeutung zuwies, dass durch sie den Glaubenden ewiges Heilsleben verliehen, für die ungläubige Welt aber das Gericht verwirklicht würde, so konnte er speziell von seinem Todesleiden als der Vollendung seines messianischen Verkündigungswerkes urteilen, dass durch dasselbe diese Gerichtswirkung und jene Heilswirkung zur Vollendung gebracht werde. In diesem Sinne sind seine Worte zu verstehen, mit denen er, als das Verlangen der hellenischen Fest-

pilger, ihn zu sehen, ihm seinen nahe bevorstehenden Tod vor das Geistesauge stellte (12^{20ff.}), seine innerliche Erschütterung (V. 27a) bekämpfte und überwand. Er will den Vater nicht um Errettung aus dieser im Geiste vergegenwärtigten Stunde seines Todesleidens bitten. Denn er erkennt den Zweck, weshalb er in diese Stunde kommt, und er bittet den Vater, dass dieser Zweck erfüllt werde, nämlich dass der Name Gottes, d. i. die Erkenntnis des Wesens und Willens Gottes, deren Offenbarung und Verherrlichung seinen Beruf auf Erden bildet (vgl. 17^{4.6—8}), jetzt auch in seinem Tode verherrlicht werde (12^{27b} u. 28a). Und in der Gewissheit, dass ihm diese Bitte gewährt werde, bezeichnet er nun die Bedeutung und Wirkung seines Todes: »jetzt ist Gericht über diese Welt; jetzt wird der Fürst dieser Welt hinausgeworfen werden und ich, wenn ich von der Erde erhöht sein werde, werde Alle zu mir ziehen« (V. 31^{f.1}); vgl. 16^{10f.}). Die Macht und Herrschaft des Teufels wird gebrochen, der Fürst der Welt aus der Welt hinausgeworfen, wenn die dem Teufel zugethanen und des Teufels Wünsche erfüllenden bösen, ungläubigen Menschen (vgl. 8^{41.44}) dem Gerichte anheimgegeben werden und zugleich der Heilswille Gottes an allen denen zur Verwirklichung kommt, welche ein glaubendes Verlangen nach dem Heile tragen. Dieser Prozess aber wird sich an den Tod Jesu anschliessen, sofern in ihm in besonderer Weise der Name Gottes verherrlicht wird. Dass Jesus auch hier seinen Tod nicht als vereinzelte Leistung oder Erfahrung in betracht gezogen hat, welche wegen ihrer eigentümlichen Art auch eigentümliche Wirkungen hätte, sondern dass er, wie wir es bisher erklärt haben, seinen Tod als spezifische Erweisung des Verkündigungswirkens gedacht hat, auf welches er im allgemeinen seine messianische Aufgabe und Heilsbedeutung bezieht, ist daraus deutlich ersichtlich, dass er gleich auf diese

1) Darüber, dass die Episode 12^{28b—30} von dem die Quelle bearbeitenden Evangelisten in das Redestück eingefügt ist, und über den Anlass dieser Einfügung vgl. mein: *Johannesevangelium* S. 148f. Über die gleichfalls von dem Evangelisten gegebene Deutung des Spruches 12³² in V. 33, welche dem durch den Wortlaut und Zusammenhang begründeten Sinne von V. 32 nicht entspricht, vgl. oben S. 35 und mein: *Johannesevang.* S. 64.

Beurteilung der Bedeutung seines Todes wieder die Aufforderung folgen lässt, man solle das Licht für sich verwerten, solange man das Licht habe (12^{35f.}), und dass er dann, indem er sich selbst als dieses der Welt gesandte Licht bezeichnet, an die ihm von Gott aufgetragene Wortverkündigung dieselben einerseits richtenden und andererseits zum ewigen Leben führenden Wirkungen anknüpft (V. 44—50), welche er vorher als die Wirkungen seines Todes bezeichnet hat¹⁾.

Während so in den Reden des vierten Evangeliums die innere Zugehörigkeit des Todes Jesu zu seinem allgemeinen messianischen Berufswirken deutlich hervorgehoben und die heilvolle Bedeutung seines Todes nach Analogie der Heilsbedeutung seiner messianischen Verkündigungswirksamkeit im ganzen aufgefasst ist, fehlt hier, ebenso wie in den synoptischen Reden, ein Ausdruck des Gedankens, dass Jesus durch sein unschuldig erfahrenes und in lauterem Gehorsam ertragenes Todesleiden eine Grundlage speziell für den Gnadenwillen Gottes zur Vergebung der Sünden hergestellt habe. Das Fehlen dieses Gedankens ist um so bemerkenswerter, als nicht nur der die johanneische Redequelle bearbeitende Evangelist schon dem Täufer das Urteil in den Mund legt, Jesus sei das Lamm Gottes, welches die Sünde der Welt wegnimmt (1^{29. 36}), sondern als auch der Verfasser des I Johannesbriefes, der mit dem Aufzeichner der im vierten Evangelium verarbeiteten Redequelle identisch gewesen sein muss, seinerseits diese dem apostolischen Gedankenkreise früh und fest eingefügte Vorstellung kundgibt, dass die Heilsbedeutung Christi speziell auf die Vermittlung der Sündenvergebung für die Menschen zu beziehen sei (I Joh 2^{2. 4¹⁰}). Darin, dass der Verfasser der Redequelle des vierten Evangeliums diese Vorstellung nicht von Jesus selbst ausgesprochen sein lässt und auch in diesem Punkte mit der synoptischen Berichterstattung zusammentrifft, dürfen wir eine charakteristische Probe dafür finden, dass er bei aller Freiheit der formellen Gestaltung der Worte Jesu doch den Gedankeninhalt derselben nicht einfach von seiner eigenen Anschauungs-

1) Über den ursprünglichen Zusammenhang der Worte 12^{44ff.} mit V. 35f. vgl. oben S. 38 und mein: *Johannesevang.* S. 90—92.

weise aus konstruiert, sondern auf Grund wirklicher Erinnerungen an Äusserungen des geschichtlichen Jesus aufgezeichnet hat.

6. Unser aus den verschiedenen evangelischen Quellenberichten gewonnenes Urteil aber, dass die Vorstellungen Jesu über die Notwendigkeit und Heilsbedeutung seines Todesleidens in innerem Zusammenhange mit seinen Vorstellungen von der Art und Bedeutung seiner messianischen Berufswirksamkeit im allgemeinen und mit seiner religiösen Gesamtanschauung von Gott und dem Reiche Gottes gestanden haben, dürfen wir nun noch ergänzen durch die Behauptung, dass auch nur aus dieser religiösen Gesamtanschauung, aus dieser Vorstellung von der Reinheit des väterlichen Liebeswillens Gottes, von der Verschiedenheit des wahren, ewigen Heiles des Menschen von dem äusserlichen, irdischen Glücke, und von der in Vertrauen zu Gott und in dienender Liebe zu den Menschen sich bewährenden innerlichen Gerechtigkeit, diese Idee von der Notwendigkeit und dem Heilswerte des schrecklichsten Leidens und Sterbens des Messias herauswachsen konnte. Wir müssen in dieser Idee einen wesentlich neuen Bestandteil der Lehre Jesu anerkennen, welcher der alttestamentlichen und jüdischen religiösen Anschauung deshalb noch nicht zugehören konnte, weil hier noch nicht die gehörigen Bedingungen für seine Feststellung vorhanden waren. Es ist freilich richtig, dass auch dem alttestamentlich-jüdischen Bewusstsein auf Grund der Erfahrungen, welche die Einzelnen und das Volk Israel im ganzen machten, die Idee des Leidens der Frommen nicht fehlte. Wie die christliche Gemeinde nachmals in den ergreifenden Schilderungen dieses Leidens, namentlich in Ps 22 und Jes 53, Weissagungen auf das Leiden Christi sah, so wird auch schon Jesus selbst in diesen Schriftstellen eine Anknüpfung für seine Leidensidee und ein bestätigendes Zeugnis für die Richtigkeit derselben gefunden haben. Aber wir dürfen den grossen Unterschied zwischen der alttestamentlichen Auffassung des Leidens der Frommen und der von Jesus vollzogenen Beurteilung seines eigenen Leidens doch nicht verkennen. Dort leidet der Fromme, trotzdem er fromm ist. Sein Leiden ist ein grosses Rätsel, welches teils die bange Frage

nach dem Warum und Wielange und die verzweifelnde Vorstellung von dem willkürlichen Abgewendetsein Gottes wachruft, teils durch die Vorstellung von dem stellvertretenden Büßen des Unschuldigen für die Schuld Anderer erklärt wird, welches aber seine eigentliche Lösung doch immer nur darin findet, dass dem irdischen Leiden wieder ein Zustand verdoppelten irdischen Glückes folgt. Die Vorstellung Jesu von der Notwendigkeit des Leidens auch für den, welcher in der vollendeten Liebes- und Heilsgemeinschaft mit Gott steht, weil das irdische Heil nicht das wahre Heil ist und weil eine rechte Erömmigkeit ohne Verzichte und dienstwillige Erniedrigung auf Erden nicht möglich ist, kennt das A.T. nicht. Zwar hat sich auch das spätere Judentum mit der Vorstellung von dem leidenden Messias beschäftigt¹⁾. Aber nicht nur blieb diese Vorstellung immer eine theologische Theorie bloß vereinzelter Rabbinen, die zur Zeit Jesu dem religiösen Volksbewusstsein der Juden ganz fern lag. Sondern namentlich gilt auch, dass die von den Juden als möglich angenommenen Wehen des Messias, die er an der Spitze seines Volkes in der Zeit des Kampfes gegen die Weltmächte um die Herstellung des messianischen Reiches durchmachen muss und durch die er zum Sieg und zur Herrlichkeit hindurchdringt, ihrer Art nach ganz verschieden sind von den Leiden, welche Jesus gerade durch die Häupter des Volkes Israel erfährt und welchen er, äusserlich betrachtet, im Tode erliegt. In dieser Vorstellung, dass die irdische Lebensaufopferung des Messias die notwendige und grösste That desselben sei, durch die sein Berufswerk erst zu einem vollendeten Ganzen werde und durch die trotz allem äusseren Anscheine der Erfolg seines Werkes nicht zerstört, sondern gerade sichergestellt werde, hat Jesus die höchste Konsequenz seiner religiösen Gesamtanschauung gezogen. Die Lehre von seinem Kreuzestode bildete freilich bei ihm nicht ebenso den Angelpunkt seines ganzen Evangeliums, wie bei Paulus (vgl. z. B. I Kor 2. Gal 31). Er hat unseren Quellen zufolge nur am Schlusse seiner Wirksamkeit und nur seinem engeren Jüngerkreise gegenüber Be-

1) Vgl. Schürer, a. a. O. II³ S. 553—556; Baldensperger² S. 144—153.

lehungen über die Notwendigkeit seines Todes gegeben und nur in einzelnen bedeutsamen Aussprüchen den heilsamen Wert dieses Todes für seine Jüngergemeinde hervorgehoben. Wohl aber bildete diese Vorstellung den Gipfelpunkt seiner Lehre, welcher in dieser Höhe nur erreicht werden konnte, wo ein solcher Unterbau vorhanden war, wie ihn seine Gesamtlehre vom Reiche Gottes bildete.

Kap. 4. Die himmlische Zukunft des Messias ¹⁾.

1. Auch wenn uns keine bestimmten Äusserungen Jesu in dieser Beziehung überliefert wären, dürften wir es doch als gewiss betrachten, dass er im Hinblick auf seinen Tod hinsichtlich des Fortlebens seiner Person solche Vorstellungen hegte, welche der von ihm verkündigten religiösen Gesamtanschauung entsprachen. Er kann sich nicht darauf beschränkt haben, zuversichtlich zu erwarten, dass sein Tod seinem Werke zur Befestigung und Förderung gereichen werde. Er muss auch das Vertrauen gehabt haben, dass sein Tod für seine Person nicht einen wirklichen Untergang, sondern vielmehr den Übergang in einen höheren Lebenszustand bedeuten werde. Denn zu seinem Evangelium gehörte als wesentliches Glied diese Anschauung, dass das irdische Leben nicht das einzige und höchste Leben sei; dass es ein ewiges Leben gebe, welches den Inbegriff der wahrhaften Heilsgüter für den Menschen bilde; dass Gott für die Frommen den himmlischen Schatz dieses ewigen Lebens bestimmt habe und bewahre; dass auch der Tod die Frommen nicht aus der lebenbringenden Gemeinschaft mit Gott reisse; dass gerade der irdische Lebensverlust ihnen ein Mittel zum wahrhaften Lebensgewinn werden könne. Dieser Anschauung muss Jesus auch auf sich selbst Anwendung gegeben haben. Wegen seines messianischen Selbstbewusstseins aber mussten sich aus dieser allgemeinen Anschauung für seine eigene Person

1) Vgl. W. Weiffenbach, der Wiederkunftsgedanke Jesu, 1873; E. Haupt, zum Verständnis der eschatologischen Aussagen Jesu, 1894, S. 65–97; P. Schwartzkopff, die Weissagungen Jesu Chr. von seinem Tode, seiner Auferstehung und Wiederkunft, 1895, S. 36–205; H. Holtzmann, neut. Theol. I, Kap. II, 6 (S. 305–321).

noch andere, höhere Konsequenzen ergeben, als für die übrigen Genossen des Reiches Gottes.

Mc. überliefert, dass Jesus mit der Voraussage des Todes an seine Jünger wiederholt die Versicherung verbunden habe, er werde »nach drei Tagen auferstehen« (8₃₁. 9₃₁. 10₃₄; vgl. 9₉). Der Begriff des Auferstehens bedeutet das Freikommen aus dem Todeszustande. Der Gestorbene kommt in die Scheol — das gehört zum Begriffe des Sterbens. Wer aus der Scheol wieder befreit wird, der »steht auf aus den Toten«. Der Begriff des Auferstehens wird nun aber in jenen Worten Jesu näher bestimmt durch die Zeitangabe: »nach drei Tagen«. Aus dieser Näherbestimmung scheint geschlossen werden zu müssen, dass in jenen Worten nicht nur überhaupt an eine Befreiung aus der Scheol und etwa an die Erhebung Jesu in einen himmlischen Lebenszustand, sondern speziell an sein Wiedererscheinen auf Erden nach drei Tagen gedacht sei. Die apostolische Gemeinde war dessen gewiss, dass der Herr vom dritten Tage nach seinem Kreuzestode an als lebendiger seinen Jüngern erschienen sei (vgl. I Kor 15_{4—8}). Sie hat ohne Zweifel jene Worte von seinem »Auferstehen nach drei Tagen« speziell in diesen Erscheinungen erfüllt gefunden. Aber es wird nun doch auch überliefert, dass die Jünger Jesu bei seinem Tode keineswegs von zuversichtlichem Vertrauen auf seine demnächstige Wiederbelebung erfüllt blieben, vielmehr zuerst von völliger Verzweiflung ergriffen wurden und dass ihnen dann die Erscheinungen des Auferstandenen wie etwas völlig Überraschendes, zuerst kaum Glaubbares zu Teil wurden. Muss man hieraus nicht die Folgerung ziehen, dass Jesus seinen Jüngern in Wirklichkeit nicht so, wie Mc. es mitteilt, seine Auferstehung nach drei Tagen vorausgesagt haben könne, dass diese Worte ihm also erst von der nachträglichen Überlieferung als Weissagungen in den Mund gelegt sind?

Meines Erachtens ist diese Folgerung nicht richtig. Man kann aus dem Verhalten der Jünger nach dem Tode Jesu wohl schliessen, dass sie nicht bestimmt sein Wiedererscheinen erwarteten. Aber es fragt sich eben, ob jene Worte vom Auferstehen nach drei Tagen im Munde Jesu ein solches Wiedererscheinen auf Erden bedeuteten und von den ursprünglichen

Hörern in diesem Sinne verstanden werden mussten. Der Begriff des Auferstehens bedeutet, wie gesagt, das Herauskommen aus der Scheol, die Wiederbelebung nach dem Tode. Dabei kann gedacht sein an ein Wiedererstehen zum irdischen Leben; es kann aber auch gemeint sein eine Erhebung zum himmlischen Leben bei Gott. Wenn Jesus beim Vorausblick auf seinen Tod die Zuversicht äusserte, dass er auferstehen werde, so meinte er, dass Gott ihn aus der Scheol in den Himmel erheben werde. Diese seine Überwindung des Todeszustandes aber dachte er nicht erst dereinst am Schlusse des Weltverlaufs stattfindend, zugleich mit »der Auferstehung der Gerechten« (Lc 14¹⁴); sondern er erwartete sie demnächst, gleich nach seinem Tode. Wie es für die Juden damals eine geläufige Vorstellung war, dass einzelne bevorzugte Fromme, wie Henoch und Elias, gleich von der Erde in den Himmel gekommen seien¹⁾, so konnte auch Jesus diesen Gedanken fassen, dass er zwar wirklich sterben und also in die Scheol eingehen (vgl. Lc 23⁴³), aber aus dieser gleich hinterher in die himmlische Herrlichkeit erhoben werden werde. Nicht dies, dass er überhaupt auch sein eigenes Auferstehen aus den Toten, wohl aber dies, dass er sein demnächstiges Auferstehen erwartete, war eine Folge seines messianischen Selbstbewusstseins. Ihn, den Sohn im bevorzugten Sinne, der sich in steter lebendigster Liebesgemeinschaft mit dem himmlischen Vater fühlte, konnte Gott, der ein Gott nicht von Toten, sondern von Lebendigen ist (Mc 12²⁷), nicht eine geraume Zeit im Todeszustande lassen. Diese Gewissheit seiner demnächstigen Erhebung aus dem Tode zum himmlischen Leben bei Gott drückte Jesus aus in der Versicherung seines »Auferstehens nach drei Tagen«. Für diese Ausdrucksweise wird die prophetische Stelle Hos 6² massgebend gewesen sein. Doch zeugen auch die Stellen Lc 13³². Joh 2¹⁹ dafür, dass »drei Tage« gewöhnliche Bezeichnung für einen ganz kurzen Zeitraum waren²⁾. An ein Wiedererscheinen auf Erden

1) Vgl. Schürer a. a. O. II³ S. 549.

2) Nur Mc. hat den Wortlaut »nach drei Tagen« (8³¹. 9³¹. 10³⁴), während Mt. u. Lc. in allen Parallelen den Wortlaut »am dritten Tage« haben; ebenso Paulus I Kor 15⁴. Gewiss hat Mc hierin ein Element der ursprünglichsten Überlieferung bewahrt. Wo man in der christlichen

vor seinen Jüngern dachte Jesus bei jener Versicherung nicht. Die Jünger sollten sich auf sein Wort hin von seinem Lebensgewinne trotz seines Lebensverlustes überzeugt halten, auch ohne ihn auf Erden wiederzusehen.

Dass die Jünger, auch wenn sie Derartiges von Jesus gehört hatten, doch bei dem Eintritt der Katastrophe zuerst von Schrecken und Verzweiflung übermannt wurden, ist nur zu begreiflich. Die religiöse Beurteilung, die Jesus selbst ihnen mit Bezug auf seinen Tod nahezubringen gesucht hatte, konnte nicht gleich im ersten Momente standhalten dem unmittelbaren Eindruck der Vorgänge gegenüber, die an Schrecklichkeit über alles hinausgingen, was sie für möglich gehalten hatten, und die für den äusserlichen Anschein eine Zerstörung aller ihrer messianischen Hoffnungen bedeuteten. Aber erklärlich wird uns doch auch aus den Nachwirkungen der Worte Jesu, dass bei den Jüngern bald der völlige Umschwung ihrer Anschauungen eintrat. Es war nicht zufällig, dass obgleich Jesus bei der Versicherung seines Auferstehens nach drei Tagen nicht an irdische Erscheinungen vor seinen Jüngern gedacht hatte, diese Jünger nun doch gerade am dritten Tage solche Erscheinungen erfuhren, durch die sie seiner Auferstehung gewiss wurden. Wie objektiv man auch die Art dieser Erscheinungen denke: jedenfalls wurden sie nur solchen Menschen zu Teil, bei denen eine gewisse subjektive Disposition für sie vorhanden war. Jene Worte Jesu hatten bei den Jüngern diese Disposition begründet oder wenigstens mitbegründet. Freilich waren sich die Jünger dessen nicht bewusst, unter den Wirkungen jener Worte Jesu zur Erkenntnis seiner Auferstehung gekommen zu sein. Sie hatten die Empfindung, lediglich durch die von aussen an sie herantretenden Erscheinungen zu dieser Erkenntnis gebracht zu sein, trotzdem sie den

Gemeinde von dem Erschienenen des Auferstandenen in der Frühe des dritten Tages nach seinem Tode wusste, hätte man bei einer ex eventu gebildeten Auferstehungsweissagung schwerlich jenen Wortlaut »nach drei Tagen« angewandt.

1) Man beachte, wie auch Paulus I Kor 15 das Auferwecktsein oder die Auferstehung Christi unterscheidet von den Erscheinungen des Auferstandenen. Die Auferstehung Christi ist gleichartig der einstigen Auferstehung der gestorbenen Christen (V. 12—23). Die Erscheinungen Christi aber waren Bezeugungen seines Auferstandenseins (V. 5—8).

Worten des Herrn selbst nicht geglaubt hatten. Aber diese ihre Empfindung ist nicht entscheidend dafür, dass nicht doch tatsächlich das, was Jesus selbst ihnen über seinen Tod gesagt hatte, von sehr wesentlicher Bedeutung bei der Entstehung ihrer Gewissheit von seiner Auferstehung war. Die Menschen sind sich des psychologischen Prozesses, in dem früher erfahrene geistige Einflüsse später allmählich oder plötzlich bei ihnen wirksam werden, keineswegs immer deutlich bewusst. Wenn man aus der Geschichte Jesu alle belehrenden und ermutigenden Worte Jesu an seine Jünger über die Notwendigkeit und Heilsbedeutung seines Todes und über seine gewisse Todesüberwindung streicht, weil sie zu wunderbar erscheinen, so verliert man die Möglichkeit, den grossen Umschwung bei den Jüngern, der sich so schnell nach dem Tode Jesu vollzog, psychologisch zu vermitteln.

2. Nicht ein vorübergehendes Wiedererscheinen vor seinen Jüngern auf Erden nahm Jesus in Aussicht, doch aber eine Wiedervereinigung mit ihnen.

Erstlich eine Wiedervereinigung im vollendeten Reiche Gottes. Dort werden sie mit ihm zusammen die himmlische Seligkeit geniessen. Wie er nach Mc 14²⁵ beim letzten Mahle auf sein eigenes dereinstiges seliges Geniessen im Reiche Gottes vorausblickte, so hat er damals nach dem wahrscheinlich aus den Logia stammenden Worte Lc 22^{29f.} auch seinen Jüngern zugesagt, dass sie »in seinem Reiche an seinem Tische essen und trinken werden« ¹⁾.

Aber über den Gedanken an diese Wiedervereinigung in der Seligkeit des neuen Aeons führt noch hinaus das Wort Jesu beim letzten Hinausgang nach Gethsemane: »ihr werdet alle Anstoss nehmen; denn es stehet geschrieben: ich werde den Hirten schlagen und die Schafe werden sich zerstreuen (Sach 137) ²⁾; aber nach meinem Erwecktsein werde ich euch vorangehen nach Galiläa« (14^{27f.}). Wegen der offenbaren Bezugnahme auf diese letzten Worte in Mc 16⁷ liegt es sehr nahe,

1) Über den Sinn des Essens und Trinkens an beiden Stellen vgl. oben S. 217—219.

2) Über die Geschichtlichkeit dieses Citats im Munde Jesu vgl. Hollmann a. a. O. S. 62—65.

in dieser Aussage eine Vorausverkündigung der Erscheinungen Jesu vor seinen Jüngern in Galiläa zu finden — und wegen dieses Sinnes sie für eine ex eventu gebildete Weissagung zu erklären. Aber es ist doch zu beachten, dass der Wortlaut keineswegs deutlich den Gedanken bezeichnet, die Jünger würden in Galiläa mit Jesus zusammentreffen und ihn sehen¹⁾. Wäre der Hinweis auf bevorstehende Erscheinungen in Galiläa beabsichtigt, so müsste nicht sowohl das Kommen Jesu vor den Jüngern, als vielmehr sein Kommen zu ihnen nach Galiläa ausgedrückt sein. Andererseits lässt der Zusammenhang darauf schliessen, dass der ursprüngliche Sinn der Worte auch nicht ist, Jesus werde nach seiner Auferweckung vor den Jüngern in Galiläa eintreffen und dort auf sie warten, sondern vielmehr, er werde als Führer vor ihnen hergehend sie nach Galiläa zurückgeleiten (vgl. das führende Vorangehen Jesu vor seinen Jüngern auf dem Wege von Galiläa nach Jerusalem Mc 10³²). Der Hirte zieht als Leiter vor den Schafen einher (Joh 10⁴). Wenn er niedergeschlagen wird, so geraten die Schafe in Schrecken und werden zersprengt. Wenn er aber wieder aufsteht, so sammeln sich die Schafe wieder unter seiner Leitung. So, meint Jesus, werde es mit ihm und seinen Jüngern gehen. Nicht nur er selbst werde den Tod überwinden, sondern auch seine Jünger würden nach der ersten Periode des Schreckens und der Flucht ihn als den Auferstandenen erkennen, sich unter seiner Leitung sammeln und ihm wieder nachfolgen. Hätte er nicht diese Hoffnung hinsichtlich seiner Jünger gehabt, so hätte er auch nicht denken können, wie er doch gedacht hat, dass sein Tod seinem messianischen Berufswerke zur Befestigung und Verbreiterung gereichen werde. Diese Wiedervereinigung mit seinen Jüngern, bei der sie wieder in freudigem Vertrauen ihm folgen würden, nahm er nach unserem Worte schon für die Zeit ihres Zurückkehrens von Jerusalem, der Stadt des Propheten- und Messiasmordes, nach Galiläa an. Nicht als zersprengte, mutlose Flüchtlinge, sondern als trotz seines Todes mit ihm Verbundene und von ihm Geführte würden sie in ihre galiläische

1) In Mc 16⁷ ist noch der Zusatz gemacht: »dort werdet ihr ihn sehen«. Ohne solchen Zusatz geben die Worte aber nicht einfach denselben Sinn.

Heimat, an die Hauptstätten seines Wirkens, zurückziehen. Er dachte diese Wiedervereinigung aber nicht als eine äussere, sinnenfällige, sondern als eine geistige. Von seinem himmlischen Auferstehungsleben aus wird er sie leiten und schützen. Es ist dieselbe Art der geistigen Gemeinschaft gemeint, wie in dem anderen Ausspruche, der nachmals in der Jüngergemeinde als Verheissungswort des Auferstandenen überliefert wurde: »siehe, ich bin bei euch alle Tage bis an das Ende der Welt« (Mt 28²⁰).

In anderem Sinne scheint mir der vielleicht aus den Matthäuslogia stammende Ausspruch Mt 18^{19f.} gedeutet werden zu müssen: »wo zwei oder drei versammelt sind auf meinen Namen, da bin ich inmitten ihrer«. Der Wortlaut und Zusammenhang enthält hier keinerlei Hindeutung auf den Auferstehungszustand Jesu. Jesus spricht ganz allgemein und mit Bezug auch auf die Gegenwart, in der er noch als Lebender auf Erden ist, die Behauptung aus, dass er überall inmitten derer sei, die, wenn auch in kleinstem Kreise, auf seinen Namen versammelt seien. Wie kann er dies gemeint haben? In nächster Analogie stehen jene anderen Äusserungen Jesu, in denen er von einem Handeln, welches in Anerkennung seines Namens und seiner Lehre an anderen Menschen geschieht, einfach sagt, es geschehe an ihm selbst: »wer eines von solchen Kindern aufnimmt auf meinen Namen, der nimmt mich auf« (Mc 9³⁷); »wer euch hört, der hört mich« (Lc 10¹⁶); »was ihr einem dieser meiner geringsten Brüder gethan habt, habt ihr mir gethan« (Mt 25⁴⁰). Natürlich hat Jesus bei diesen Äusserungen nicht gemeint, dass er in wunderbarer Weise mit jenen anderen Menschen geeint sei, mit denen er identisch zu sein behauptet. Er will nur kurz ausdrücken, dass ein solches Handeln an Anderen den gleichen Wert in Gottes Augen und die gleichen heilsamen Folgen für den Handelnden hat, als wenn es an ihm selbst geschehe. In diesem Sinne ist auch der Ausdruck an unserer Stelle zu verstehen, wo es Jesu nach dem Zusammenhange nur auf die Begründung der Versicherung ankommt, dass die gemeinsamen Gebete auch eines kleinsten Kreises seiner Jünger Erhörung bei Gott finden würden. Eine Vereinigung von zwei oder drei auf seinen Namen, d. i. die sich in Anerkennung seiner als seine

rechten Jünger zusammenfinden, hat in Gottes Augen denselben Wert, als wäre er selbst, der Messias, in ihrer Mitte. Ein Gebet in dieser Vereinigung wird demnach ebenso sicher bei Gott Erhörung finden, als wenn er selbst, Jesus, der Bittende wäre. In diesem Sinne hatte der Ausspruch Jesu seine Geltung nicht nur für die Zeit nach seiner Auferstehung, sondern auch schon für die Zeit seines Erdenlebens. Es ist freilich sehr erklärlich, dass für die Jüngergemeinde Jesu, welche seines himmlischen Auferstehungslebens und ihrer eigenen Gemeinschaft mit dem Auferstandenen gewiss geworden ist, der Ausspruch Jesu auch einen auf diese reale Gemeinschaft mit dem auferstandenen Herrn bezogenen Sinn gewonnen hat. Aber den ursprünglichen Sinn des Ausspruches dürfen wir doch nur in der bezeichneten Weise feststellen.

3. Nach den übereinstimmenden Zeugnissen der Matthäuslogia und des Mc. hat Jesus wiederholt und bestimmt angekündigt, er werde dereinst in himmlischer Herrlichkeit zur Herbeiführung des vollendeten Heilszustandes des Reiches Gottes auf die Erde kommen. Die Erörterung der Fragen, wie nahe oder fern er den Termin dieser Ankunft dachte und wie bestimmt oder unbestimmt er ihn bezeichnete, und ebenso, welche Ereignisse er als Vorzeichen und Vorbedingungen seiner Ankunft betrachtete, möchte ich erst dem späteren Abschnitte zuweisen, in welchem wir zusammenhängend die Aussagen Jesu über die weitere Entwicklung seiner Jüngergemeinde auf Erden zu besprechen haben. Hier, wo wir speziell die Aussagen Jesu über sich selbst erörtern, haben wir nur die von ihm behauptete Tatsache seines dereinstigen Kommens selbst in betracht zu ziehen, von dem Jesus jedenfalls in der Regel so redet, als würden noch seine Jünger und seine anderen Zeitgenossen es erleben.

Nach Mc. wies Jesus seine Jünger auf dieses sein dereinstiges Kommen hin, als er nach ihrem ersten Messiasbekenntnisse ihnen zuerst von seinem Tode und seiner Auferstehung geredet und dann die für sie alle geltende Forderung hinzugefügt hatte, dass sie bis zum Märtyrertode ihm folgen müssten (Mc 8^{34f.}). Zur Begründung des Gedankens, dass es auf ein bis zur Lebensaufopferung gehendes Festhalten an ihm und seiner Lehre ankomme, damit man sich das wahre Leben rette,

für dessen Verlust doch die ganze Welt keinen Ersatz bieten könnte (V. 36f.), fährt er fort: »denn wer sich meiner und meiner Worte schämt in diesem ehebrecherischen und sündigen Geschlechte, dessen wird sich auch der Menschensohn schämen, wenn er kommen wird in der Herrlichkeit seines Vaters mit den heiligen Engeln. — — Wahrlich ich sage euch, es sind einige von den hier Stehenden, welche den Tod nicht schmecken werden, bis sie das Reich Gottes gekommen sehen in Kraft« (8³⁸. 9¹). Er denkt hier sein eigenes Kommen in himmlischer Herrlichkeit zusammenfallend mit dem Kommen des Reiches Gottes in Kraft, d. h. mit dem Eintritte des Vollendungsstandes des Reiches Gottes. Und sich selbst schreibt er bei diesem bedeutsamen Momente der Entwicklung des Reiches Gottes die Rolle zu, dass er, bekleidet mit himmlischer Herrlichkeit und Macht, über den definitiven Heilsgewinn seiner Jünger entscheiden werde nach Massgabe der Treue, mit welcher sie bis dahin auf Erden ihr Jüngerverhältnis zu ihm bekannt und bethätigt haben. Ebenso hat er in der Logiarede, deren Grundbestand uns in Lc 17²²—18⁸ (vgl. Mt 24²⁶—28. 37—41) und Lc 21³⁴—36 überliefert ist ¹⁾, sein dereinstiges Kommen als eine sichere zukünftige Thatsache hingestellt, welche wie eine plötzliche Katastrophe, gleich der Sintfluth zur Zeit Noahs oder der Vernichtung Sodoms zur Zeit Lots, über die in ihren irdischen Geschäften und Interessen dahinlebenden Menschen hereinbrechen (Lc 17²⁶—30. 34) und ein grosses Gericht über sie herbeiführen werde (V. 34f.; 21³⁶. 18⁶—8). Er hebt dabei die allgemeine Offenkundigkeit, in der sein Erscheinen stattfinden wird, und die Bedeutung dieses Ereignisses für die ganze dann lebende Menschheit hervor. Nicht in einsamer Wüste und nicht in verborgener Kammer wird der Menschensohn auftreten, sondern »wie der Blitz ausgeht von Osten und leuchtet bis Westen« (Mt 24²⁶f. Lc 17²³f. 21³⁵). Das Gerichtsverderben wird dann aber auch nicht etwa nur die Menschheit ausserhalb der Jünger-gemeinde treffen, sondern auch von den Jüngern selbst alle diejenigen, welche ihren Sinn durch irdische Lüste und Sorgen haben beschweren lassen und so der Reinheit und Kraft des

1) Vgl. die Anm. auf S. 359f.

Lebens verlustig gegangen sind; denn »wo das Aas ist, da werden sich auch die Adler sammeln« (Mt 24²⁸. Lc 17³⁷. 21³⁴). Die gleiche Anschauung Jesu von seinem Wiederkommen und dem damit zusammenhängenden Entscheidungsgerichte bildet die Voraussetzung bei den in den Logia und bei Mc. mitgeteilten Gleichnissen, in denen Jesus seine Jünger zu einer solchen ausdauernden Wachsamkeit oder Treue ermahnt, wie sie notwendig und heilsam ist für die Knechte, welche den zu unbestimmter Nachtstunde vom Hochzeitsmable heimkehrenden Herrn mit gegürteten Lenden und brennenden Leuchten erwarten sollen (Lc 12^{35—38}), oder für den Hausherrn, der nicht weiss, zu welcher Stunde der Dieb in sein Haus einbrechen wird (Lc 12^{39f}. Mt 24^{43f.}), oder für den Knecht, den der Herr für die Zeit seiner Abwesenheit zum Verwalter über das Gesinde gesetzt hat (Lc 12^{42—46}. Mt 24^{45—51}), oder für die Brautjungfern, welche zur Nachtzeit mit Lampen den Bräutigam empfangen sollen (Mt 25^{1—12}), oder für die Knechte und den Thürhüter, deren jedem der über Land ziehende und zu unbestimmter Stunde zurückkehrende Herr seine besondere Arbeit aufgetragen hat (Mc 13^{33—37})¹⁾. Während Jesus in diesen Gleichnissen, dem besonderen Lehrzwecke derselben entsprechend, nur die entscheidende Bedeutung seines dereinstigen Kommens für seine Jünger hervorhebt, lässt er an anderen Stellen, ebenso wie in den oben berücksichtigten Äusserungen der Logiarede Lc 17^{2ff.}, deutlich erkennen, dass er diesem Ereignisse doch keineswegs eine lediglich interne Bedeutung für seine Jüngergemeinde zuschreibt. Er äussert die Gewissheit, dass auch seine Feinde, die ihn jetzt verachten und zu vernichten meinen, ihn dann als den mit göttlicher Herrlichkeit bekleideten Messias sehen und huldigend anerkennen werden. Als er aufgefordert war, das galiläische Gebiet zu verlassen, weil Herodes ihn zu töten suche, und als er mit bitterer Ironie geantwortet hatte, er ziehe schon ohnehin fort, weil Jerusalem das Anrecht

1) Darüber, dass die Schilderung des Kommens des Menschensohnes in Mc 13^{24—27} zu der kleinen judenchristlichen Apokalypse gehört, die Mc. mit dem aus anderweitiger Überlieferung stammenden Grundbestande der eschatologischen Rede K. 13 verbunden hat, vgl. oben S. 19.

habe, die Prophetenmörderin zu sein (Lc 13^{31—34}), fügt er das Wort an alle diese Feinde, die ihn lossein wollen, hinzu: »siehe euch ist eure Wohnung belassen (d. h. ich verlasse euch und behellige euch nicht weiter); ich sage euch: ihr sollt mich nimmermehr sehen, bis die Zeit kommt, da ihr sprecht: gesegnet sei, der da kommt im Namen des Herrn« (V. 35; vgl. Mt 23^{38f.}). Ebenso hat er bei dem letzten Verhöre vor dem Hohenpriester seiner Bejahung der Frage, ob er der Messias, der Sohn des Hochgelobten sei, noch das stolze Wort hinzugesetzt: »und ihr werdet sehen »den Menschen« sitzen zur Rechten der Kraft und kommen auf den Wolken des Himmels« (Mc 14⁶²). So hat er aber auch in der in Mt 25^{31—46} überlieferten, vielleicht aus den Logia stammenden Schilderung des Gerichtes, das er als der in himmlischer Herrlichkeit Kommende vollziehen werde, die Beziehung dieses Gerichtes auf alle die heidnischen Völker, mit denen seine Jünger in Berührung kommen werden, ausgesprochen. Es ist, wie mir scheint, wohl zu beachten, dass er hier keineswegs aussagt, er werde über alle Menschen, die je existiert haben und die dann aus dem Tode erweckt werden würden, das Gericht halten nach Massgabe ihres guten oder bösen Verhaltens im allgemeinen. Er schreibt sich die Richterfunktion nur zu für die bei seiner Wiederkunft auf Erden lebenden Völker und giebt seinem Richterspruche eine spezielle Beziehung auf das Verhalten, das diese Völker gegen ihn selbst geübt haben. Direkt freilich hat ihr freundliches oder unfreundliches Verhalten seinen Jüngern gegolten. Aber indirekt haben sie dadurch, zwar ohne sich dessen klar bewusst zu sein, zu ihm selbst Stellung genommen; denn was sie einem geringsten seiner Brüder gethan oder versagt haben, das haben sie ihm selbst gethan oder versagt (V. 40. 45). Jesus hat also sein Kommen nicht ausschliesslich für seine Jünger in Aussicht gestellt, sich aber auch nicht den Vollzug des allgemeinen Weltgerichtes über die Menschheit aller Zeiten zugeschrieben. Er dachte mit seinem Kommen ein Gericht verbunden über alle diejenigen Menschen, welche direkt oder indirekt, als seine Jünger und Freunde oder als seine Feinde, zu ihm und dem Reiche Gottes in ein Verhältniss getreten sind ¹⁾. Je nach der

1) Jesus sagt, dass es Sodom und Tyrus und Sidon am Gerichts-

Art ihres Verhaltens zu ihm wird er für sie der Vermittler des himmlischen Heilslebens oder des Verderbens werden.

Wie ist diese Vorstellung Jesu von seinem dereinstigen Kommen in himmlischer Herrlichkeit zum Gerichte im Zusammenhang mit seiner übrigen Anschauung und Selbstbeurteilung zu erklären? Wir dürfen uns nicht mit der Auskunft begnügen, dass er hier eben nur ein Element der alttestamentlich-jüdischen Anschauung von der äusserlich herrlichen Art und dem äusserlich wunderbaren, glanzvollen Auftreten des Messias und des messianischen Reiches bewahrt habe. Er habe den überlieferten messianischen Erwartungen zwar nicht selbst mit irdischen Mitteln eine Verwirklichung schaffen wollen, aber doch insofern an ihnen festgehalten, als er ihre Erfüllung wenigstens in der Form seines dereinstigen Kommens in Herrlichkeit sicher erhofft habe. Diese Erklärung stimmt nicht zu der Einheitlichkeit und Konsequenz, mit der Jesus sonst durch-

tage erträglicher ergehen werde, als den Städten, welche seine und seiner Sendboten Heilsbotschaft missachtet haben (Lc 10 12. 14. Mt 10 15. 11 22. 24), und dass die Niniviten, welche einst auf die Predigt des Jona hin Sinnesänderung übten, und die Königin des Südens, welche vom äussersten Ende der Erde kam, um die Weisheit Salomos zu hören, beim Gerichte zusammen mit dem Geschlechte der jüdischen Zeitgenossen Jesu auferstehen und es wegen seiner Unbussfertigkeit verdammen werden (Lc 11 31f. Mt 12 41f.). Diese Aussagen zeigen, dass er annahm, das Gericht am Weltende bei seinem Kommen werde als ganz universales auch über die Menschen der vergangenen Generationen ergehen, die dann alle, böse wie gute, aus dem Tode erstehen würden; sie können aber nicht beweisen, dass Jesus sich selbst die richterliche Entscheidung über diese vergangenen Geschlechter beigelegt hat. Darüber, von wem diese früheren Generationen am Gerichtstage gerichtet werden, sagen sie nichts aus. Und es ist keineswegs selbstverständlich, dass wir ergänzen, Jesus denke sich selbst als diesen Richter, weil er sich doch sonst die Richterfunktion beilege. Denn wenn wir auf die inneren Motive dieser Vorstellung Jesu von seinem dereinstigen Gerichtsvollzuge achten, welche ich oben gleich weiter erörtern werde, so ergibt sich, dass Jesus mit gutem Grunde sich selbst eine entscheidende Bedeutung bei seiner Wiederkunft nur mit Bezug auf solche Menschen beilegte, welche mit ihm und seiner Verkündigung direkt oder indirekt in Berührung gekommen waren.

weg seine eigene Anschauung ausgebildet und seine Stellung zu der alttestamentlichen und jüdischen religiösen Anschauung behauptet hat. Die blosse Thatsache, dass eine bestimmte Vorstellung überliefert und im A.T. bezeugt war, ist sonst nicht für seine Beibehaltung derselben entscheidend gewesen, wenn er sie nicht in einer inneren Zugehörigkeit zu derjenigen Gesamtanschauung stehend wusste, welche ihm durch seine selbst-erfahrene Offenbarung sicher gegeben war. Ein zweimaliges Kommen des Messias lehrte weder das A.T. noch die jüdische Überlieferung. Die alttestamentlichen Weissagungen aber von dem einmaligen Kommen des Messias betrachtete Jesus als dadurch schon erfüllt, dass Gott ihn als Messias auf die Erde gesandt hatte. Seine Aussagen über seine dereinstige Wiederkunft waren auch durchaus nicht darauf angelegt, eine zukünftige wörtliche Erfüllung der alttestamentlich-jüdischen Erwartungen von dem äusserlichen, irdischen Glücke und Glanze der messianischen Zeit in Aussicht zu stellen. Die Christen der nachapostolischen Zeit haben zwar in dieser Vorstellung von der Wiederkunft Christi eine willkommene Anknüpfung gefunden, um die ganze Fülle sinnlicher, chiliastischer Erwartungen nach Analogie der jüdischen messianischen Hoffnungen in die christliche Anschauung und Heilshoffnung hineinzubringen. Aber Jesus selbst hat mit der Vorstellung von seinem dereinstigen Kommen durchaus nicht den Gedanken an ein dann aufzurichtendes irdisches Herrlichkeitsreich verbunden. Seine Wiederkunft betrachtete er nur als das Mittel, um das Gericht zur Ausschliessung von der Teilnahme am himmlischen Heile des Reiches Gottes für alle diejenigen herbeizuführen, welche sich ihrerseits nicht dem Messias und dem Reiche Gottes anschliessen wollten, und um andererseits seine wahrhaften Jünger aus dem irdischen Leben, in welchem ihre Treue und ihr Bekenntnismut erprobt wäre, in den himmlischen Vollendungszustand hinüberzuführen. Diesen Gedanken hat er nicht aus dem A.T. oder aus der jüdischen Überlieferung übernommen, sondern originell im Unterschiede von den überlieferten Anschauungen ausgebildet. Er hat zwar ohne Zweifel in dem Danielsgesichte von dem in des Himmels Wolken in Gestalt eines Menschen Kommenden, dem die göttliche Gewalt und ein ewiges Reich übertragen

wird, eine bedeutsame Bezeugung dieses Gedankens von seinem dereinstigen Kommen in himmlischer Herrlichkeit gesehen. Aber dieses Danielwort für sich allein würde ihm sein zukünftiges zweites Kommen nach seinem bereits verwirklichten ersten Kommen als Messias auf die Erde nicht beglaubigt haben, wenn er diese Wiederkunft nicht auch als in einer notwendigen inneren Beziehung zu seiner übrigen Anschauung und messianischen Selbstbeurteilung stehend erkannt hätte.

Für Jesus war die Vorstellung von seinem Wiederkommen zur Herbeiführung des Gerichtes und der Heilsvollendung gleichbedeutend mit der Gewissheit der Fortdauer seiner messianischen Bedeutung im Reiche Gottes trotz seines Todes. Weil er von der Verwirklichung des Reiches Gottes diese besondere Anschauung hatte, dass das Reich zwar schon gegenwärtig auf Erden wahrhaften Bestand erlange, aber das Ziel seiner Entwicklung doch erst im zukünftigen Heilszustande des neuen Aeons erreiche, erschien es ihm als mit seiner Messianität notwendig zusammenhängend, dass auch der epochemachende Übergang des Reiches Gottes von seinem anfänglichen unter Verfolgungen und Bedrängnissen sich entwickelnden Bestande auf Erden zu dem himmlischen Vollendungs zustande nicht ohne ihn, den Messias, sich vollziehen werde. Wie er, im Gegensatze zu der Tendenz des damaligen Judentums, das endliche Auferstehungsleben der Einzelnen nicht wesentlich unabhängig neben dem Heile des Reiches Gottes, sondern vielmehr als die Vollendung dieses Heiles dachte (vgl. oben S. 80f. und 221), so schrieb er auch sich selbst als dem Messias die volle Bedeutung des Vermittlers für die Erlangung des ewigen Lebens im Vollendungs zustande des Reiches Gottes zu. Beim Beginne seiner Wirksamkeit wird er gemäss der Voraussetzung, dass noch seine zeitgenössische Generation das Ende der gegenwärtigen Welt erleben werde, auch die Vorstellung gehegt haben, dass er selbst dann als noch auf Erden lebender Messias bei dem Eintritte des vollendeten Reiches Gottes mitwirken werde. Als er aber die Erkenntnis gewann, dass seinem messianischen Wirken auf Erden schon ein baldiges gewaltsames Ende durch die Hände der Menschen bereitet werde, hielt er doch an der Überzeugung fest, dass hierdurch seine messianische

Mitwirkung als Beauftragter Gottes bei der Hinzuführung der Menschen in den Vollendungszustand des Reiches Gottes nicht aufgehoben werden könne. Diese Überzeugung fand ihren Ausdruck in der Behauptung seines Wiederkommens, um in göttlicher Vollmacht das dem Messias gebührende Werk auszurichten. Dieses Werk war nach seiner Vorstellung nicht eine neue messianische Funktion, welche seiner auf Erden durch seine Lehre geübten messianischen Heilswirksamkeit mit selbstständiger Bedeutung zur Seite träte, sondern war nur die Herbeiführung der Konsequenzen dieses seines irdischen Messiaswerkes. Weil er seine messianische Verkündigung vom Reiche Gottes als das notwendige Mittel dazu betrachtete, dass die Menschen das ewige Leben des Reiches Gottes gewönnen, so musste er auch die schliessliche Entscheidung darüber, wer beim Eintritte des himmlischen Vollendungszustandes des Reiches Gottes in das Heil desselben aufgenommen würde, von der Stellung abhängig denken, welche die Einzelnen zu ihm und seinem Evangelium eingenommen hätten.

Dass es ihm bei der Behauptung seines dereinstigen Kommens zum Gerichte nur auf die Sicherstellung dieses letzteren allgemeinen Gedankens ankam, erprobt sich daran, dass er weder seinem Gerichte eine Beziehung auf diejenigen Generationen der Menschheit gab, welche überhaupt nicht in Berührung mit ihm selbst oder mit seinen Jüngern standen, noch auch detaillierende Spekulationen darüber anstellte, wie er dann beim Gerichte die einzelnen Thaten und Gesinnungen der Menschen wunderbar erkennen und entsprechend vergelten werde. Er hat seinem Gerichte nicht eine irgendwie selbständige Stellung neben dem Gerichte Gottes gegeben oder gar zu gunsten der Vorstellung von seiner eigenen Wiederkunft zum Gerichte die Vorstellung von dem richtenden und vergeltenden Walten Gottes selbst, des Herzenskündigers, unterdrückt oder bestritten (Mt 10²³. 18³⁵. Lc 13⁶—9. 16¹⁵). Er erblickte in seinem eigenen Gerichte nur die Vermittlung und den Ausdruck des Richturteils Gottes mit Bezug auf die Theilnahme am vollendeten Heile des Reiches Gottes. Darum empfand er diesen Gedanken an sein Kommen zum Gerichte auch durchaus nicht als in einem Widerspruche stehend zu dem Gedanken, dem er

an anderen Stellen unbefangenen Ausdruck giebt, dass Gott schon in der Gegenwart entsprechend der von ihm erkannten inneren Gesinnung der Menschen über ihren zukünftigen Heilsgewinn entscheidet. Die Namen seiner Jünger sind schon gegenwärtig im Himmel eingeschrieben, d. h. seinen Jüngern ist die zukünftige Zugehörigkeit zum himmlischen Heilsleben schon jetzt sicher bestimmt (Lc 10²⁰). Sie haben schon jetzt für ihre einzelnen Bethätigungen in aufrichtiger Gerechtigkeit einen Lohn bei dem Vater im Himmel (Mt 6^{1—6. 16—18. 19f.}). Das Sitzen zu seiner Rechten und Linken in seiner Herrlichkeit zu verleihen steht nicht ihm selbst, dem Messias, zu; sondern es wird denen zu Teil, denen es bereitet ist, d. h. denen es von Gott (natürlich nicht nach Willkür, sondern gemäss seiner göttlichen Erkenntnis ihrer Würdigkeit) bestimmt ist (Mc 10^{37—40}). So hat Jesus andrerseits auch, als er beim Abschied von den Zwölfen seine messianische Herrschaft, d. h. seinen Beruf zur Verkündigung und Aufrichtung des Reiches Gottes, auf sie übertrug (Lc 22²⁹), keinen Anstand genommen, auch ihnen zuzusprechen, dass sie dereinst sitzen würden auf Thronen, richtend die zwölf Stämme Israels (V. 30; vgl. Mt 19²⁸). Sofern er sie als die Fortsetzer seines messianischen Berufswerkes betrachtete, erkannte er ihnen eine analoge entscheidende Bedeutung für den definitiven Heilsgewinn derer, denen sie das Evangelium verkündigten, zu wie sich selbst.

4. Aus den Reden Jesu im vierten Evangelium treten uns zuerst deutliche Parallelen zu denjenigen synoptischen Aussagen entgegen, in denen Jesus die Gewissheit seines Erwecktwerdens aus dem Tode bezeugt. Er weiss, dass er sein Leben hingiebt, um sein Leben wieder zu empfangen (10^{17f. 12²⁵}), und dass dieses Leben, das er empfängt, ein besseres ist, als das irdische, das er hingiebt. Deshalb sagt er vor seinem Scheiden den Jüngern, dass sie, wenn sie ihn lieb hätten, sich darüber freuen müssten, dass er zu dem Vater gehe, weil derselbe grösser sei als er, ihm also eine sonst unerreichbare Macht und Herrlichkeit bieten könne (14²⁸). Deshalb redet er aber auch von seinem Tode nicht mit Anwendung dieses Todesbegriffes selbst, sondern

in solchen umschreibenden Ausdrücken, welche die Bedeutung des irdischen Todes für ihn, dass er dadurch zum himmlischen Leben bei Gott gelangt, hervortreten lassen: er bezeichnet seinen Tod als sein Hingehen zu dem Vater, der ihn gesandt hat (7³³. 14^{12. 28}. 16^{5. 10. 28}. 17^{11. 13}), als die Stunde seiner Verherrlichung (12²³), als sein Erhöhtwerden von der Erde (12³²)¹). Einerseits betrachtet er seinen Tod, sofern derselbe die höchste Leistung der Berufswirksamkeit ist, durch die er Gott auf der Erde verherrlicht hat (17⁴), auch als eine besondere Verherrlichung des Namens Gottes (12^{28a})²) und als ein Verherrlichtwerden seiner selbst, des Menschensohnes, durch eben diese Verherrlichung Gottes in ihm (13^{31f.})³). Andererseits rechnet er darauf, dass dieser durch sein Berufswirken und abschliessend durch seinen Tod hergestellten Verherrlichung Gottes jetzt eine himmlische Verherrlichung seiner selbst folgen wird, die er seitens des Vaters als den ihm von Ewigkeit her bestimmten und bewahrten Lohn empfangen wird (13³². 17^{5. 24})⁴).

Eine sachliche Verschiedenheit zwischen diesen johanneischen Hinweisen Jesu auf seinen bevorstehenden Übergang vom irdischen zum himmlischen Leben und den synoptischen Voraussagen Jesu von seinem Auferstehen nach drei Tagen könnte man nur in dem Punkte finden, dass diesen johanneischen Äusserungen eine solche Hindeutung auf das nach dem Tode zuerst erfolgende Hinabsteigen in die Scheol fehlt, wie sie in dem Begriffe des Auferstehens und indirekt in jener Fristbestimmung »nach drei Tagen« gegeben ist⁵). Allein dieser

1) Der Begriff des Erhöhtwerdens darf hier nicht gemäss der Glosse des bearbeitenden Evangelisten V. 33 auf die Erhöhung zum Kreuzestode gedeutet werden, sondern dem Wortlaute und Zusammenhange gemäss nur auf die in V. 23 bezeichnete himmlische Verherrlichung (vgl. Jes 52¹³). Vgl. oben S. 35 und mein: Johannesevangelium S. 64.

2) Vgl. oben S. 519.

3) Über den Sinn des aoristischen ἐδοξάσθη an dieser Stelle vgl. die Anm. auf S. 513.

4) Über 17⁵ u. 24 vgl. oben S. 453 ff.

5) Darüber, dass der Ausspruch Jesu von seinem Wiederaufbauen des Tempels in drei Tagen 2¹⁹ dem ursprünglichen Sinne nach nicht

Gedanke an das Hinabkommen Jesu in das Totenreich vor seinem Erwecktwerden zum himmlischen Leben bildet doch in den synoptischen Aussagen Jesu durchaus nicht einen Punkt von selbständiger Bedeutung. Es liegt Jesu nicht daran, hervorzuheben, dass er sicher in die Scheol kommt, sondern nur daran, hervorzuheben, dass er sicher, und zwar in kürzester Frist, aus ihr befreit wird. Deshalb aber konnte er auch, wo er die Gewissheit des Hingelagens durch den irdischen Tod in das himmlische Leben nachdrücklich bezeichnen wollte, die Vorstellung von dem nach dem Tode zuerst eintretenden Aufenthalte in der Scheol ganz unberücksichtigt lassen. Er konnte den für seine Anschauung und die Belehrung seiner Jünger wesentlichen Punkt allein hervorheben, ohne doch dadurch die Vorstellung von dem Hinabsteigen in die Scheol auszu-schliessen.

5. Besonders bedeutsamen und mannigfaltigen Ausdruck findet dann aber in den Reden des vierten Evangeliums der Gedanke Jesu, dass er trotz seines Todes mit seinen Jüngern in Gemeinschaft bleiben werde. Indem er in den Abschiedsreden seine Jünger auf die bevorstehende Trennung, deren Bedeutung sie freilich noch nicht ahnen, vorzubereiten und für dieselbe zu stärken sucht, findet er den rechten Trost in dieser Gewissheit, dass sein Hinkommen zu seinem Vater nicht nur ihm selbst, sondern auch seinen Jüngern zum Heile gereichen wird (167), sofern er trotz seiner äusserlichen Trennung von ihnen doch für sie wirksam und mit ihnen verbunden bleiben wird. Er verspricht ihnen, dass er in seinem himmlischen Leben durch seine Fürsprache für sie bei Gott zur Verleihung alles Heiles an sie beitragen wird. Er fordert sie auf, dass sie hinfort, wie sie es bisher noch nicht gethan haben, in seinem Namen, d. h. unter Bezugnahme auf ihn als seine Jünger, den Vater oder ihn selbst bitten sollen (14_{13f.} 16₂₄), und verheisst ihnen volle Gewährung aller solcher Bitten, weil er selbst die Erfüllung der Bitten bewirken werde (14_{13f.}) und der Vater in seinem Namen, d. h. ebenfalls: unter Bezugnahme auf ihn, weil

eine Hindeutung Jesu auf seine Auferstehung am dritten Tage enthielt, wie der Evangelist in V. 21f. erklärt, vgl. oben S. 379.

sie seine Jünger sind, ihnen alles Erbetene schenken werde (16²³)¹⁾. Er sagt dies nicht in dem Sinne, als ob der Vater solcher vermittelnden Fürbitte bedürfe, um den Jüngern Gutes zu verleihen. Er will vielmehr, wo er seine Jünger auf die volle Erkenntnis des Vaterwesens Gottes verweist, von seiner eigenen Fürbitte für die Jünger nicht reden, da ja der Vater selbst die Jünger liebe und ihnen deshalb schon aus freiem Antriebe alles Heil schenke (16²⁶)²⁾. Er will auch nicht den

1) Von sich selbst sagt Jesus, er werde das von den Jüngern Erbetene bewirken (ποιῶσω, 14^{13f.}), von Gott aber, er werde ihnen das Erbetene geben (15^{16.16²³}). Die Bewirkung des Erbetenen durch Jesus dürfen wir aber nicht darauf deuten, dass Jesus durch die Jünger seine Wirksamkeit auf Erden fortsetzen werde (B. Weiss in Meyer's Kommentar z. d. St.), da es nicht berechtigt ist, die Bitten der Jünger im Namen Jesu, denen ganz allgemein die Verheissung 14^{13f.} gegeben wird, auf die Bitten mit Bezug auf ihre Berufswerke zu beschränken. Es müssen vielmehr ihre Bitten um die Heilsgüter ganz im allgemeinen, welche sie im Namen Jesu gemäss der von ihm empfangenen Offenbarung erstreben, gemeint sein. Da Jesus seine Verheissung, dass er das Erbetene bewirken werde, unmittelbar mit der Aussage verknüpft, dass er zum Vater gehe (V. 12), und da er in den gleich folgenden Worten seine Fürbitte bei dem Vater für Sendung des Geistes an die Jünger verspricht (V. 16), so muss die Bewirkung des Erbetenen, welche Jesus von sich aussagt, darauf gedeutet werden, dass er durch seine Fürbitte bei dem Vater zur Verleihung der erbetenen Güter seitens des Vaters an die Jünger wirksam wird.

2) Der scheinbare Widerspruch zwischen dieser Äusserung 16²⁶: »ich sage euch nicht, dass ich den Vater bitten werde euretwegen« und den früheren Aussagen 14^{13f.} u. 16, in denen Jesus gerade sein Wirken beim Vater zur Erfüllung der Bitten der Jünger und seine Fürbitte bei dem Vater für die Sendung des Geistes an sie hervorgehoben hat, kann nicht durch die Erklärung aufgelöst werden, dass die in K. 14 verheissene Fürbitte sich auf die Zeit vor der Geistessendung beziehe, an der Stelle 16²⁶ aber von der Zeit nach der Geistessendung die Rede sei, wo die Jünger wegen des Geistesbesitzes der Fürbitte Jesu nicht bedürfen würden. Denn die Aussage 16²⁶ wird in V. 27 nicht durch den Hinweis auf diesen zukünftigen Geistesbesitz der Jünger, wohl aber durch den Hinweis auf einen solchen Thatbestand begründet, welcher als ein schon in der Gegenwart vorhandener bezeichnet wird: »denn der Vater selbst liebt euch, weil ihr mich geliebt habt und den Glauben gewonnen habt, dass ich von Gott ausgegangen bin« (vgl. 17^{7f.}, wo gleichfalls dieser Glaube der Jünger nicht als ein erst zukünftiger,

Gedanken erwecken, als ob er in seinem himmlischen Leben der Inhaber selbständiger Güter wäre, die er abgesehen von dem Willen und Wirken seines Vaters ihnen schenken könnte, da er doch nur das hat, was der Vater hat und was er durch den Vater erlangt (14²⁸. 16¹⁵). Er will nur nachdrücklich hervorheben, dass das fürbittende Interesse und Wirken für seine Jünger, das er bisher auf Erden bewährt hat, ihnen mit seinem Tode nicht verloren geht, sondern vielmehr wegen der noch unmittelbareren Gemeinschaft mit Gott, in die er im Himmel eintritt, zu noch gesteigerter Geltung kommt. Seine Jünger werden also durch seinen Fortgang nichts einbüßen, sondern Grösseres gewinnen.

So verheisst er ihnen aber insbesondere seine Fürbitte bei Gott für die Sendung des heiligen Geistes als ihres Anwaltes (14¹⁶). Bisher hat er selbst, Jesus, sie beraten und belehrt und der Welt gegenüber das gehörige Zeugnis abgelegt. Jetzt aber,

sondern schon gegenwärtig bestehender bezeichnet ist). Es ist zu beachten, dass Jesus in 16²⁶ nicht einfach sagt, er werde bei seinem Vater nicht Fürbitte thun für die Jünger, sondern dass es heisst: »ich sage euch nicht, dass ich den Vater bitten werde für euch«. Die Thatsache seines Fürbittens schliesst Jesus garnicht aus. Er will nur jetzt bei seiner Verheissung der Gebetserhörung an die Jünger (V. 26) von dem Hinweise auf diese Thatsache keinen Gebrauch machen. Der folgende Begründungssatz zeigt dann aber, dass er nicht etwa deshalb nicht von seinem Fürbitten reden will, weil sich das von selbst verstehe und die Jünger davon schon wüssten, sondern deshalb nicht, weil dieses Reden von seiner Fürbitte nicht notwendig ist, um den Jüngern das rechte Vertrauen auf die Erhörung ihrer Gebete seitens des Vaters zu geben. In K. 14 hat er zu ihnen von seiner Fürbitte geredet, um sie hierdurch zum Vertrauen zu ermutigen. Denn der Gedanke, dass er als ihr Fürsprecher bei dem Vater für sie wirksam ist, kann ihnen zum Troste gereichen, wo ihnen sonst der Gedanke an seinen Fortgang und an das Fortfallen seiner liebenden Fürbitte für sie Bekümmernis erwecken würde. Andererseits kann er jetzt in 16²⁶, wo er auf das stärkste Motiv, das den Jüngern die Erhörung ihrer Bitten verbürgt, nämlich auf die Liebe des Vaters zu ihnen hinweisen will, ganz wohl sagen, dass er von seiner eigenen Fürbitte für die Jünger als einem Motive ihrer Gebetserhörung schweige. Er nimmt zwar an, dass der Gedanke an seine himmlische Fürbitte seinen Jüngern auf Erden tröstlich, aber nicht, dass er ihnen für ihre Heilsgewissheit unentbehrlich ist.

wo er von ihnen scheidet und sie für ihn zeugen sollen, werden sie doch nicht auf sich allein angewiesen sein. Sie werden an seiner Stelle den heiligen Geist als anderen Anwalt erlangen, der dauernd bei ihnen bleiben (14^{16f.}) und ihnen alles das leisten wird, was er, Jesus, ihnen bisher geleistet hat. Er wird sie an seine Worte erinnern (14^{26.} 16¹⁴), als Geist des Rechten (der ἀληθεία) sie im Rechtsverhalten unterweisen (16¹³) und sie der Welt gegenüber zum rechten Zeugen über ihn befähigen (15^{26f.}), nämlich zur überführenden Bezeugung davon, dass die Welt mit ihrer Verwerfung Jesu im Unrechte ist und Sünde begeht, dass dagegen er, Jesus, die Gerechtigkeit vollbracht hat und durch seinen Tod zum himmlischen Leben bei dem Vater eingeht und dass seine Verwerfung seitens der Welt so wenig eine Vernichtung seines Werkes bedeutet, dass durch seinen Tod vielmehr sein Heilswerk zur Vollendung gebracht und des Satans Macht und Herrschaft über die Welt prinzipiell gebrochen wird (16^{8—11}).

Wir müssen uns diesen auf die Sendung des Geistes bezüglichen Gedankenkreis Jesu in seinen letzten Reden als Folge und Ausdruck seiner vertrauensvollen Überzeugung erklären, dass sein Tod, der dem äusseren Anscheine nach zur Hemmung und Zerstörung seines Werkes gereichte, doch gerade das gehörige Mittel sein werde, um sein bisheriges Werk in seiner Jüngergemeinde zu voller Wirkung und dauerndem Bestande zu bringen. Denn gemäss dieser allgemeinen Überzeugung konnte er den Gedanken fassen, dass, nachdem er bisher den Jüngern als Lehrer und Berather zur Seite gestanden und sie gewissermassen bevormundet hatte, sein Scheiden jetzt für sie den Fortschritt herbeiführen würde, dass sie zu selbständigerer innerer Erfassung und Verwertung alles dessen gelangten, was er ihnen dargeboten hatte. Er erkannte, dass ohne sein äusseres Scheiden von ihnen dieser innere Gewinn und Fortschritt bei ihnen nicht eintreten könnte. Indem er aber doch auch wusste, wie unreif und unfähig sie noch waren, die von ihm empfangene Offenbarung festzuhalten und auszugestalten, und wie Vieles noch ungesagt war, was er ihnen zu ihrer Belehrung hätte mitteilen mögen, was sie aber jetzt nicht zu fassen vermochten (16¹²), gewann seine Gewissheit, dass dennoch sein Tod zu

jenem inneren Fortschritte seiner Jünger ausschlagen werde, die Gestalt dieser zuversichtlichen Hoffnung und Verheissung, Gott werde durch seinen Geist in ihnen zum Zwecke dieses inneren Fortschrittes wirksam werden. Gemäss diesem Gedankenzusammenhange urtheilte er, dass, wenn er nicht von seinen Jüngern fortginge, auch der heilige Geist nicht als Anwalt zu ihnen käme (167). Daher redete er aber auch nicht von irgendwelchen neuen, wunderbaren Mittheilungen des verheissenen Geistes, sondern dachte er die Wirkungen desselben als in unmittelbarer Anknüpfung an seine eigene Lehrwirksamkeit stehend, mit dem Zwecke, dieses sein messianisches Werk dem Bewusstsein der Jünger voll zu erschliessen und sie zur rechten Verwertung desselben zu kräftigen ¹⁾.

6. Mit diesem Gedanken aber, dass sein Scheiden den Jüngern zum Empfange des göttlichen Geistes reichen und er selbst als Auferstandener bei Gott Fürbitte um Sendung dieses Geistes an sie thun werde, verbindet Jesus in den Abschiedsreden den Gedanken, dass er selbst wieder zu den Jüngern zurückkehren, sich ihnen kundmachen und dauernd bei ihnen bleiben werde. »Ich will euch nicht Waisen lassen; ich komme zu euch. Noch eine kleine Weile, so sieht die Welt mich nicht mehr; ihr aber sehet mich, denn ich lebe und ihr werdet leben. An jenem Tage werdet ihr erkennen, dass ich in meinem Vater bin und ihr in mir und ich in euch. Wer meine Gebote hat und sie bewahrt, der ist es, der mich liebt; wer aber mich liebt, der wird von meinem Vater geliebt werden und ich werde ihn lieben und werde mich ihm zur Erscheinung bringen. — — Wenn einer mich liebt, so wird er mein Wort bewahren und

1) Die Schlussworte von 1613: καὶ τὰ ἐρχόμενα ἀναγγελεῖ ὑμῖν sind gewiss ein Zusatz des die johanneische Redequelle bearbeitenden Evangelisten. Denn dieser Gedanke, der Geist werde in den Jüngern als Vermögen zur Weissagung zukünftiger Ereignisse wirksam werden, erfährt weder im näheren Zusammenhange der Stelle eine Ausführung, noch kommt er sonst in den johanneischen Abschiedsreden vor. Dem Evangelisten der nachapostolischen Generation schien aber diese wichtige Funktion des heiligen Geistes in der Christengemeinde nicht unerwähnt bleiben zu dürfen.

mein Vater wird ihn lieben und wir werden zu ihm kommen und Wohnung bei ihm machen« (14^{18—23}). »Eine kleine Weile, so sehet ihr mich nicht mehr, und wieder eine kleine Weile, so werdet ihr mich sehen. — — Wahrlich, wahrlich ich sage euch, ihr werdet weinen und klagen, die Welt aber wird sich freuen; ihr werdet mit Leid erfüllt werden, aber euer Leid wird zur Freude ausschlagen. Wenn die Frau gebärt, so hat sie Leid, weil ihre Stunde gekommen ist; wenn das Kind aber geboren ist, so gedenkt sie nicht mehr der Drangsal ob der Freude, dass ein Mensch zur Welt geboren ist. So habt also auch ihr jetzt zwar Leid; ich werde euch aber wieder sehen und euer Herz wird sich freuen und eure Freude nimmt Niemand von euch weg. Und an jenem Tage werdet ihr mich garnichts fragen« (16^{16—23}).

Sind diese Worte Jesu als Voraussagungen solcher Erscheinungen nach seinem Tode unter seinen Jüngern zu verstehen, wie sie nachmals die Jüngergemeinde erlebt zu haben gewiss war? Man müsste dann jedenfalls anerkennen, dass die Erfüllung nicht genau der Voraussagung entsprochen hätte. Denn Jesus stellt in diesen Worten nicht ein einmaliges oder mehrmaliges Kommen und Erscheinen in Aussicht, dem ein baldiges Fortgehen oder Verschwinden wieder folgen werde, sondern ein dauerndes, die Verwaisung der Jünger dauernd aufhebendes, ihnen zu dauernder Freude reichendes Kommen und Wohnen. Er verheisst aber auch dieses sein Kommen und Erscheinen nicht nur den Jüngern, zu denen er gerade spricht, sondern ganz im allgemeinen und ohne zeitliche Begrenzung einem jeden, der als sein rechter Jünger seine Gebote bewahrt und ihn liebt und demgemäss von ihm und dem Vater geliebt wird (14²¹). Und er denkt das Kommen zu seinen Jüngern und Bleiben bei ihnen in unlöslicher Verbindung mit dem Kommen und Wohnen Gottes bei ihnen (14²³). Er bezeichnet nun aber auch selbst seine Redeweise in den tröstlichen Verheissungen, die er seinen Jüngern mit Bezug auf die Zeit nach seinem Geschiedensein giebt, als ein »Reden in Bildern« (16²⁵) und bezeugt also sein Bewusstsein davon, dass er mit Ausdrücken, welche ein gewöhnliches äusseres Geschehen zu bedeuten scheinen, von höheren Vorgängen geredet hat, auf welche diese

Ausdrücke in übertragener Bedeutung Anwendung finden¹⁾. Wenn wir dies berücksichtigen, werden wir in betreff der Äusserungen, in denen er sein Wiederkommen zu den Jüngern und Wiedergesehenwerden von ihnen nach einer kurzen Zeit des Getrenntseins verheisst, zu der Erklärung gedrängt, dass er an eine solche dauernde geistige Wiedervereinigung mit seinen Jüngern gedacht hat, in welcher er den Seinen als trotz des Todes Lebender und trotz der irdischen Trennung Naher zum Bewusstsein kommen werde²⁾. Dieser zuversichtliche Gedanke

1) In der Aussage 1625: *ταῦτα ἐν παροιμίαις λελάληκα ὑμῖν* kann sich das *ταῦτα* nicht auf die vorangehende Verheissung der Gebets-erhörnung V. 23f. beziehen. Nicht nur spricht das pluralische *ταῦτα* und *παροιμίαις* dagegen, sondern namentlich der Umstand, dass diese Verheissung der Gebetserhörnung gar keine wirklich bildliche Ausdrucksweise darbietet. Das *ταῦτα* bezieht sich aber auch nicht auf das eine Gleichnis von der gebärenden Frau V. 21 zurück, welches nur ein sekundäres Glied in dem grösseren vorangehenden Gedankenzusammenhange bildet, sondern auf diesen vorangehenden Gedankenzusammenhang im ganzen. Alles, was Jesus den Jüngern vorher zum Troste von dem Kommen des Geistes als ihres Anwaltes und von seinem eigenen Wiederkommen zu ihnen zu wechselseitigem Sehen mitgeteilt hat, ist nach seinem Bewusstsein ein Reden in bildlicher Ausdrucksweise gewesen. Man darf hiergegen nicht einwenden, dass der von Jesus gebildete Gegensatz in V. 25b: »es kommt die Stunde, wo ich nicht mehr in Bildern zu euch reden werde, sondern unverhüllt über den Vater euch verkündigen werde«, dafür zeuge, auch das Reden in Bildern, auf welches Jesus zurückweise, müsse ein Reden über den Vater gewesen sein (vgl. B. Weiss in Meyer's Kommentar z. d. St.). Das bisherige Reden Jesu in bildlicher Ausdrucksweise von der Sendung des Anwaltes an seine Jünger und von seinem eigenen Wiederkommen zu ihnen steht der unverhüllten Verkündigung über den Vater, welche er später als Wiedergekommener seinen Jüngern geben wird, insofern gleich, als der Zweck der Mitteilung hier und dort ist, die Jünger mit Heilsgewissheit zu erfüllen und zu vertrauensvollem Gebete zu ermuntern.

2) Der Ausdruck: »an jenem Tage« (14 20. 16 23. 26) kann nicht beweisen, dass Jesus nur an den einzelnen Tag seines Erscheinens als Auferstandener, und nicht an eine Zeitdauer seiner bleibenden geistigen Wiedervereinigung mit seinen Jüngern gedacht habe. Der Begriff des Tages bezeichnet zwar nicht einfach die Zeit im allgemeinen. Wohl aber redet Jesus von dem Tage, an welchem das von ihm Verheissene eintritt, sofern dieser Tag das Charakteristische der mit ihm beginnenden

Jesu, dass seine Jünger, wenn sie auch zuerst nach seinem Tode von Trauer überwältigt werden würden und mit seinem äusseren Verluste ihn überhaupt und gänzlich verloren zu haben glauben würden, doch bald ihr Vertrauen wiedererlangen, seines himmlischen Lebens trotz seines irdischen Todes gewiss werden und so gerade zu einem um so volleren, festeren und freudigeren Verständnis seiner bisherigen offenbarenden Verkündigung gelangen würden, hing, wie ich vorher schon bemerkt habe, unmittelbar mit seiner Überzeugung von der fördernden, heilvollen Bedeutung seines Todes für seine Jünger und sein Werk zusammen. Eben diesen Gedanken aber konnte er auch so bezeichnen, dass seine Jünger nach einer kurzen Periode, in welcher er ihnen ganz entschwunden sein würde, ihn wieder schauen würden (14¹⁹. 16¹⁶). Die Welt aber würde ihn dann nicht schauen (14¹⁹). Denn das Erscheinen, welches er meint, wird eben nicht für das leibliche Auge, sondern nur für das Auge des Geistes und des Glaubens stattfinden¹⁾. Andererseits dachte Jesus doch auch nicht an eine bloß subjektive innere Vorstellung der Jünger, welcher keine objektive Realität entspräche. Er war dessen gewiss, dass er als zum himmlischen Leben bei Gott Erhobener wirklich in der Gemeinschaft mit

Zeitperiode erkennen lässt. Wie Jesus in 16^{25f.} im Vorausblick auf die zukünftige Zeit, die er meint, zuerst von einer »Stunde« redet und dann von dem »Tage«, so hat der Begriff des »Tages« an den angeführten Stellen durchaus die gleiche Bedeutung wie der Begriff der »Stunde« an den Stellen 4²¹. 23. 5²⁵. Nicht direkt, wohl aber indirekt ist damit, wie sich aus dem Zusammenhange ergibt, eine Zeitperiode bezeichnet.

1) Es wäre nicht richtig zu sagen, dass bei unserer Deutung das *θεωρεῖν*, welches bei den Jüngern eintreten solle, eine andere Bedeutung habe, als das *θεωρεῖν*, welches bei der Welt nicht vorhanden sein werde; dort sei ein geistiges, hier ein äusserliches, leibliches Schauen gemeint. Der Begriff des Schauens ist vielmehr von dem sinnlichen Anschauen übertragen worden auf das nichtsinnliche, geistige Wahrnehmen und bedeutet das Wahrnehmen oder Innwerden ganz im allgemeinen. Von der Welt gilt, dass sie Jesum nicht nur nicht sinnlich, sondern auch nicht, wie die Jünger, geistig wahrnehmen wird, ihn also überhaupt nicht schauen wird, während die Jünger ihn schauen, sofern sie ihn zwar nicht sinnlich, wohl aber geistig wahrnehmen. Vgl. den Begriff *ὁρᾶν* 5³⁷. 14⁹.

seinen Jüngern stehen würde, deren sie dann freudig inne würden. Deshalb korrespondiert seiner Aussage, dass sie ihn sehen würden, die andere Aussage, dass er selbst zu ihnen kommen (14¹⁸) und sie sehen würde (16²²).

Er rechnete auf eine solche Gemeinschaft mit seinen Jüngern und Teilnahme an ihrem Wirken von seinem himmlischen Auferstehungsleben aus, wie er sie früher schon einmal, nach seinem Gespräche mit der Samariterin am Brunnen, im Vorausblick auf die später von seinen Jüngern einzuheimsende reife Ernte in den ausserjüdischen Landen mit den Worten angedeutet hatte: »schon empfängt der Erntende Lohn und sammelt Frucht zum ewigen Leben, damit sowohl der Säende als auch der Erntende zugleich sich freuen« (4³⁶). Die Thatsache, welche er sich hier im Geiste vergegenwärtigt, dass seine Jünger einst die Erntenden sein werden, nachdem er jetzt der Arbeitende war (vgl. V. 37f.), bedeutet für ihn nicht, dass er der Erntefreude verlustig gehen wird; sondern er wird sich zusammen mit seinen Jüngern derselben erfreuen. Den Gedanken Jesu an diese Mitfreude haben wir einfach aus seiner Vorstellung von seinem persönlichen Fortleben im Himmel nach dem irdischen Tode und von seiner dabei möglichen weiteren lebendigen Anteilnahme an den Erfolgen seiner Jüngergemeinde zu erklären, ohne dass wir die Vorstellung von seiner zukünftigen Einwohnung in den Jüngern vermittelt des heiligen Geistes unterschieben dürfen. Ebenso aber ist der Gedanke Jesu in den Abschiedsreden, dass er bald zu seinen Jüngern zurückkehren werde, auch wenn wir diesen Gedanken als Verheissung nicht einer äusseren, sondern einer geistigen Wiedervereinigung mit ihnen verstehen, doch nicht mit der anderen Verheissung dieser Abschiedsreden zu identifizieren, dass der Vater auf seine Fürbitte den Jüngern den heiligen Geist zu ihrem bleibenden Anwalt senden werde. Seine verheissene eigene Wiederkehr zu den Jüngern steht vielmehr zu der verheissenen Sendung des Geistes in einem Verhältnis der Folge. Weil seine Jünger, nicht vermöge eigener Kraft, wohl aber vermöge der Geisteskraft, die Gott ihnen sendet, sich bald nach seinem Tode innerlich wieder sammeln und fassen werden, sich aller seiner Worte erinnern und die freudige Überzeugung von

der Wahrheit und dem Rechte seiner messianischen Sache erlangen werden, deshalb werden sie dann auch der Wiedervereinigung mit ihm als dem im Himmel Lebenden gewiss werden. Die Richtigkeit dieser Auffassung des Verhältnisses seiner Wiedervereinigung mit den Jüngern zu der verheissenen Geistesendung wird nicht nur dadurch bestätigt, dass Jesus an den beiden Stellen der Abschiedsreden, wo er die Verheissung dieser Wiedervereinigung giebt, dieselbe auf die vorangehende Verheissung der Geistessendung folgen lässt und sie als eine Steigerung über jene hinaus erscheinen lässt (14^{16f.} 18^{ff.} 16^{7ff.} 16^{ff.}), sondern namentlich auch dadurch, dass er die Erkenntnis seiner messianischen Art und Bedeutung seitens seiner Jünger nicht erst als die allmählich zu gewinnende Frucht seines Erscheinens hinstellt, sondern vielmehr als eine mit der Thatsache seines Kommens zu ihnen und Gesehenwerdens von ihnen zusammenfallende vollendete Thatsache. Er sagt nicht nur positiv, sie würden dann erkennen, dass er in dem Vater sei und sie in ihm und er in ihnen (14²⁰), sondern auch negativ, sie würden dann gar nichts von ihm erfragen (16²³). Diese letztere Äusserung wäre unverständlich, wenn sie sich auf solche Erscheinungen bezöge, welche den Jüngern erst zur Wiedergewinnung des Vertrauens auf die Messianität Jesu und zur Begründung ihres Glaubens an sein himmlisches Leben trotz seines irdischen Todes gereichen sollten, und sie passt deshalb auch nicht auf die uns überlieferten Erscheinungen des Auferstandenen. Aber unmittelbar verständlich ist sie dann, wenn sie sich auf die geistige Wiedervereinigung der Jünger mit ihrem erstandenen Herrn bezieht, welche die Folge ihres wiedergewonnenen und nun erst recht fest und innerlich begründeten Vertrauens auf seine Messianität und seine unzertrennliche Gemeinschaft mit dem Vater und mit seinen Jüngern auf Erden ist. Zwar meint Jesus nicht, dass dann die religiöse Erkenntnis seiner Jünger überhaupt abgeschlossen sein werde und sie deshalb durch diese Wiedervereinigung mit ihm in keiner Beziehung einen Zuwachs ihres Erkennens gewinnen würden. Vielmehr, wie er annimmt, dass seinen Jüngern diese innere Wiedervereinigung mit ihm zu einer Steigerung ihrer Heilsfreudigkeit gereichen wird, so dass sie dann in seinem Namen den Vater bitten und Alles

empfangen werden (16^{23f.}), so sagt er auch ausdrücklich, dass er ihnen dann nicht mehr in bildlicher Verhüllung, sondern in voller Deutlichkeit Verkündigung geben werde in betreff des Vaters (16²⁵). Aber das Charakteristische bei dieser Aussage Jesu ist gerade, dass er seine dann zu gebende Verkündigung nur als eine den Vater betreffende bezeichnet. Wenn die Jünger auf Grund der Unterweisung durch den heiligen Geist sich seiner Worte wieder erinnert haben und die Wahrheit seiner Messianität trotz seines Todes überzeugend erkannt haben, und wenn sie hierdurch die Vereinigung mit ihm selbst als dem zum himmlischen Leben Erhöhten wieder gefunden haben, dann wird ihnen diese innerlich erfahrene und gewiss gewordene Vereinigung mit ihm die deutliche Erkenntnis Gottes als des Vaters vollends erschliessen. Die Erkenntnis des ewigen Heilslebens, als dessen Träger sie ihn dann wissen, und welches sie auch als ihren eigenen, zu dauernder und vollkommener Freude reichenden Besitz von Gott erstreben und erlangen, wird ihnen die vollkommene Erkenntnis des Wesens des Vaters geben, nämlich der väterlichen Liebe Gottes zu ihnen, gemäss welcher sie auch keines Fürsprechers bei dem Vater bedürfen (V. 26f.).

Der Sinn, den wir in diesen johanneischen Äusserungen Jesu über sein Wiederkommen zu seinen Jüngern bald nach seinem Tode erkannt haben, ist derselbe, den wir früher in dem Worte Mc 14^{27f.} fanden: seine Jünger würden zunächst den zersprengten Schafen gleichen, deren Hirt niedergeschlagen sei; aber nachdem er auferweckt sei, werde er als der sie leitende Hirt vor ihnen her nach Galiläa ziehen. Diese in zwei verschiedenen Quellenschriften überlieferten und von einander ganz unabhängigen Aussagen dienen sich wechselseitig zur Erklärung und Beglaubigung. Hier und dort bezeichnet Jesus in bildlichem Ausdrucke den Gedanken, dass er als Auferstandener wieder in eine Gemeinschaft mit den Jüngern treten werde, die den Jüngern zum Bewusstsein kommen und an der sie in Vertrauen festhalten würden. Wie jenes Marcuswort, so können auch diese Aussagen der johanneischen Abschiedsreden nicht erst ex eventu, auf Grund der von der Jüngergemeinde erfahrenen Erscheinungen des Auferstandenen, nachträglich Jesu in den

Mund gelegt sein. Denn dann würde ihnen ohne Zweifel eine andere, bestimmter zu diesen Erscheinungen passende Gestalt gegeben worden sein. Wohl aber sind sie in der christlichen Gemeinde ex eventu gedeutet worden. Man fand ihre Erfüllung in den vorübergehenden Erscheinungen des Auferstandenen nach seinem Tode, von denen die Apostelgemeinde berichtete, während sie sich doch ihrem ursprünglichen Sinne nach auf eine dauernde geistige Vereinigung der Jünger auf Erden mit ihrem Meister im Himmel bezogen. Dass uns aber in den Abschiedsreden des vierten Evangeliums diese Äusserungen Jesu in solchem Wortlaute bewahrt sind, welcher diesen ursprünglichen Sinn noch deutlich erkennen lässt, und dass daneben in diesen Reden ebensowenig wie in unseren anderen Quellenschriften solche Äusserungen Jesu mitgeteilt werden, welche vorübergehende Erscheinungen unter seinen Jüngern nach seinem Tode voraussagen, ist ein höchst bedeutsames Anzeichen für den geschichtlichen Wert dieser johanneischen Abschiedsreden. Dass in ihnen die Voraussicht Jesu auf die neue, gesteigerte, auf ihn als den im Himmel lebenden Messias gerichtete Glaubenszuversicht, welche seine Jünger bald nach der ersten Periode des Schreckens über seinen Tod gewinnen würden, eine noch ausgeführtere und deutlichere Darstellung gefunden hat, als in jenem kurzen von Mc. überlieferten Worte, kann den nicht befremden, welcher annimmt, dass diese Abschiedsreden von dem vertrautesten Jünger Jesu aufgezeichnet sind, der das reifste Verständnis für seine Worte hatte und deshalb die reichste Erinnerung an sie davontrug. Im Verhältnis zu dem, was uns unsere anderen Quellen, Mc. und die Matthäuslogia (vgl. oben S. 30 f.) von letzten Worten Jesu an seine Jünger mitteilen, erscheinen uns diese Abschiedsreden des vierten Evangeliums ja freilich sehr lang. Im Verhältnis aber zu dem, was Jesus wirklich an dem letzten Abend, als er die Trennung von seinen Jüngern unmittelbar nahe vor sich sah, ihnen noch an Ermahnung und Trost mitzuteilen gesucht hat, können doch auch sie nur als ein kurzer, zusammengedrängender Auszug gelten. Die allgemeine Beurteilung der Wirkungen des Todes Jesu auf seine Jünger aber, aus welcher die tröstenden Voraussagungen und Verheissungen in diesen johanneischen Abschiedsreden her-

vorgegangen sind, ist, wie ich nachgewiesen zu haben glaube, ganz dieselbe, welche uns auch in unseren anderen Quellen deutlich bezeugt ist.

7. Endlich findet in diesen Abschiedsreden auch der Gedanke Jesu Ausdruck, dass er dereinst mit seinen Jüngern im himmlischen Leben vereint sein werde. Gemäss der in den johanneischen Reden gerade besonders stark hervorgehobenen Anschauung Jesu, dass das von ihm den Glaubenden vermittelte Heil das ewige Leben sei, welches zwar schon in der Gegenwart auf Erden dem Glaubenden als Besitz zu Teil werde, aber als wahrhaft ewiges Leben auch trotz des irdischen Todes Bestand behalte, ergab sich ihm mit Notwendigkeit diese Aussicht, dass er, der jetzt durch den Tod zum himmlischen Leben aufsteige, später im Himmel mit seinen Jüngern zusammensein werde. Er weist seine Jünger, um ihnen Trost und Vertrauen zu geben, auf die himmlischen Wohnstätten hin, die ihrer warten: »im Hause meines Vaters sind viele Wohnstätten; wenn nicht, so würde ich euch gesagt haben: ich gehe hin, euch eine Stätte zu bereiten¹⁾; und falls ich hingehge und euch eine Stätte bereite,

1) Man muss in 14^{2b} an der einfachsten Fassung des Wortzusammenhanges festhalten, dass *ὅτι πορεύομαι* etc. von *εἶπον ἃν ὑμῖν* als Inhaltsangabe des Gesagten abhängig ist. Dabei braucht man aber nicht den ganzen Satz als eine Frage zu betrachten, welche auf einen nicht überlieferten Ausspruch Jesu zurückwies. Weder auf diese fragende Fassung, noch auf die Erklärung des *ὅτι πορεύομαι* etc. als Begründungssatz würde man gekommen sein, wenn man nicht gemeint hätte, den Widerspruch ausschliessen zu müssen, dass Jesus zuerst in V. 2b die hypothetisch in betracht gezogene Aussage, er gehe fort, um den Jüngern eine Stätte zu bereiten, als eine ungültige erscheinen lässt, während er dann doch in V. 3 die Voraussetzung ausspricht, dass er wirklich fortgeht und den Jüngern eine Stätte bereitet. Aber dieser scheinbare Widerspruch ist durchaus nicht grösser und härter, als in dem Falle 815f. (*ἐγὼ οὐ κρίνω οὐδέν· καὶ ἐὰν κρίνω δὲ ἐγώ, ἡ κρίσις ἡ ἐμὴ ἀληθινή ἐστιν*); vgl. auch das Verhältniss von 16^{26b} zu 14¹⁶ (s. die Anm. vorher auf S. 546). Ein Urtheil, welches von einem bestimmten Gesichtspunkte aus betrachtet richtig ist, kann bei der Betrachtung von einem anderen Gesichtspunkte wieder aufgehoben oder eingeschränkt werden müssen. Wenn Jesus zuerst ausspricht, er brauche den Jüngern nicht zu sagen, dass er hingehge, um ihnen eine Stätte zu bereiten, so beherrscht ihn der Gedanke, dass es nicht nötig sei, erst

so komme ich wieder und nehme euch zu mir, damit, wo ich bin, auch ihr seid« (14^{2f.}). Das Wiederkommen zu den Jüngern kann hier, wie der Zusammenhang zeigt, nicht das Wiederkehren zu geistiger Vereinigung mit ihnen während ihres Fortlebens auf Erden sein, sondern nur ein Wiederkehren, durch welches sie von dem irdischen Leben zur Teilnahme an seinem Leben in den himmlischen Wohnstätten erhoben werden. Es ist sehr bemerkenswert, dass Jesus auch in dieser johanneischen Aussage seine Mitwirkung zur Hinüberführung der Jünger aus dem irdischen in das himmlische Leben durch ein Kommen zu ihnen bedingt oder eingeleitet erscheinen lässt und dass er auch hier, wie in den synoptischen Aussagen, von dieser Wiederkunft so redet, als würden noch seine Jünger, die er vor sich hat, dieselbe auf Erden erleben. Seine zuversichtliche Hoffnung auf Wiedervereinigung mit seinen Jüngern im Himmel hat er auch am Schlusse des Abschiedsgebetes in den Worten ausgesprochen: »Vater, in betreff dessen, was du mir geschenkt hast (d. h. meiner Jüngergemeinde), will ich, dass wo ich bin, auch sie bei mir seien, damit sie meine Herrlichkeit schauen, die du mir gegeben hast, weil du mich geliebt hast vor Grundlegung der Welt« (17²⁴).

Dagegen fehlt in den Reden des vierten Evangeliums ein Ausdruck des Gedankens Jesu, dass er in der Zukunft als

Raum und Bereitschaft für die himmlische Heilserlangung der Jünger zu schaffen. Die Möglichkeit ihres himmlischen Heilsgewinnes ist schon ohne sein weiteres Zuthun fertig vorhanden. Aber indem er dies ausspricht, tritt ihm der Gedanke ins Bewusstsein, dass sein Fortgang doch auch nicht ausser Beziehung steht zu der himmlischen Heilserlangung seiner Jünger. Denn er beurteilt seinen Tod als ein wichtiges Mittel für den Heilsgewinn der Seinen und hat die Gewissheit, dass er auch in seinem himmlischen Auferstehungsleben durch seine Fürbitte bei Gott wirksam sein wird für dieses Heil der Seinen. Sofern er aber diesem Gedanken Raum giebt, dass sein Fortgang dazu dient, die in dem fertigen Vorhandensein der vielen himmlischen Wohnstätten begründete Möglichkeit des himmlischen Heilsgewinnes für die Jünger zur Verwirklichung zu bringen, kann er nun die Aussage, er gehe fort, um den Jüngern eine Stätte zu bereiten, auch als eine richtige betrachten und sie in diesem Sinne als eine eventuell gültige Voraussetzung (ἐάν cum conjunct. aor.) einführen.

Wiederkehrender ein Gericht vollziehen werde, durch welches, wie die Aufnahme seiner treuen Jünger in das himmlische Heilsleben, so auch die Verwerfung seiner untreuen Jünger und seiner Feinde entschieden werde¹⁾. Der in den synoptischen Reden hervortretende Gedanke an diese zukünftige Gerichtsentscheidung hat hier in den johanneischen seinen Ersatz offenbar in dem mehrfach ausgesprochenen Gedanken gefunden, dass sich schon in der Gegenwart durch die Verkündigung Jesu eine Gerichtsscheidung vollziehe, sofern diejenigen, welche dieser Verkündigung gläubiges Gehör schenken, schon gegenwärtig den Besitz des ewigen Lebens erlangen, während die Anderen, welche der heilbringenden Verkündigung gegenüber Unglauben beweisen, hierdurch schon gegenwärtig gerichtet und vom Heile ausgeschlossen werden (3^{18f.} 5^{22.27.} 9^{39.} 12^{48.}). Aber eben das Vorhandensein dieses Ersatzes in den Reden des vierten Evangeliums zeigt, dass wir keineswegs von einer wesentlichen Differenz der johanneischen Anschauung von der synoptischen an diesem Punkte reden dürfen. Denn der eigentliche Grundgedanke der in den synoptischen Quellen überlieferten Äusserungen Jesu über seine Wiederkehr zum Gerichte ist doch der, dass die Stellungnahme der Menschen zu ihm und zu seiner Verkündigung wirklich entscheidend sein wird für ihre himmlische Heilserlangung und dass sich diese seine entscheidende Bedeutung für das himmlische Heilsleben oder das definitive

1) Denn der Hinweis auf dieses zukünftige Gericht in 5^{28f.} ist offenbar eine Einschaltung des die johanneische Redequelle bearbeitenden Evangelisten, ebenso wie die Schlussworte in 6^{39.40.44.54} und das *ἐν τῇ ἐσχάτῃ ἡμέρᾳ* am Schlusse von 12^{48.} Es ist zu beachten, wie in der Darstellung 5^{28f.} das Gericht des Messias als universell über alle Gestorbenen und dann aus den Gräbern Erweckten sich erstreckend und als nach Massgabe des Guthandelns oder Bösehandelns im allgemeinen erfolgend gedacht ist (vgl. Apk. 20^{12f.}). Die ursprüngliche, in den synoptischen Aussagen Jesu über sein zukünftiges Gericht hervortretende Auffassung, bei welcher allein uns auch die Entstehung dieses Gedankens in der Gesamtanschauung Jesu verständlich wird, dass nämlich sein Gericht sich auf alle die Menschen erstrecken werde, welche mit ihm als dem Messias in Beziehung getreten sind, und dass seine Entscheidung sich je nach ihrer Stellungnahme zu ihm richten werde, ist hier verloren gegangen.

Gerichtsverderben der Menschen deutlich in jenem Zeitpunkte herausstellen wird, wenn der Übergang von der irdischen Anfangsperiode des Reiches Gottes in die himmlische Vollendung stattfinden wird. Gerade dieser Grundgedanke aber wird auch durch die johanneischen Äusserungen über die gegenwärtige Erlangung des ewigen Lebens oder Erfahrung des Gerichts¹⁾ je nach der Stellungnahme zu der Verkündigung Jesu ausgedrückt. Wenn wir die bedeutsame Beleuchtung mit in betracht ziehen, welche die synoptischen Aussagen Jesu über sein zukünftiges Gericht dadurch erhalten, dass Jesus daneben auch von dem schon gegenwärtigen Gesichertsein des himmlischen Lebens und Heilslohnes für seine Jünger durch Gott redet, so dürfen wir wohl urteilen, dass die in den Reden des vierten Evangeliums vorliegenden Äusserungen über den schon gegenwärtigen Gerichtsvollzug keineswegs eine fremdartige verinnerlichende Umdeutung der wirklichen Vorstellungen Jesu über seine zukünftige richtende Funktion, sondern vielmehr eine Erfassung und Erklärung des innerlichen Sinnes sind, welchen diese Vorstellungen für das Bewusstsein Jesu selbst hatten.

Kap. 5. Das notwendige Verhalten der Menschen gegenüber der Person des Messias¹⁾.

1. Dass Jesus im Bewusstsein seiner Messianität von den Menschen eine bestimmte Stellungnahme zu seiner Person forderte und diese Stellungnahme als massgebend für ihren himmlischen Heilsgewinn ansah, ist uns schon bei unserer bisherigen Betrachtung seiner messianischen Selbstbezeugung, namentlich seiner Aussagen über seine dereinstige Wiederkunft zum Gerichte, entgegengetreten. Den Sinn dieser Forderung Jesu und ihr Verhältnis zu seiner Forderung der allgemeinen Bedingungen des Eintritts in das Reich Gottes müssen wir jetzt genauer feststellen.

Nach Mc. hat Jesus speziell in den Belehrungen an seine Jünger, die nach dem Jünerbekenntnisse einsetzten, seinen

1) Vgl. K. Grass, das Verhalten zu Jesus nach den Forderungen der Herrnworte der drei ersten Evangelien, 1895.

Forderungen diese auf seine Person bezogene Zuspitzung gegeben. Er verlangt als Bedingung der Teilnahme am himmlischen Heilsleben, dass man das Kreuz auf sich nehmend ihm nachfolge (Mc 8³⁴; vgl. Mt 10³⁸. Lc 14²⁷); dass man um seinen und des Evangeliums willen das irdische Leben, die irdischen Güter und Gemeinschaften aufzuopfern und den verfolgenden Hass der Menschen ausdauernd zu ertragen bereit sei (Mc 8³⁵. 10²⁹. 13^{9.13}); dass man sich seiner und seiner Worte nicht schäme vor den Menschen (Mc 8³⁸; vgl. Mt 10^{32f}. Lc 12^{sf}). Er spricht einem Verhalten, welches auf seinen Namen hin geschieht, den grössten Wert zu, auch wenn es äusserlich ganz gering und wertlos erscheint (Mc 9^{37. 41}; vgl. Mt 18²⁰). Er erklärt, dass das ihm erwiesene freundliche Verhalten den gleichen Wert habe, wie ein Verhalten gegen Gott selbst, der ihn gesandt habe (Mc 9³⁷). Lc. (20¹⁸) überliefert, dass er bei dem Konflikte mit den Hierarchen in Jerusalem das Wort gesprochen habe: »jeder, der auf diesen Stein fällt, wird zerschellen; auf welchen aber er fällt, den wird er zermalmen«, d. h. wer mit ihm in feindliche Kollision gerate, der werde, einerlei ob er der Angreifende oder der Angegriffene sei, sicher unterliegen und der Vernichtung anheimfallen.

Aber die Forderung des Anschlusses an die Person Jesu und des Bekenntnisses zu seiner Person hat nun doch nicht den Sinn, dass den sonst aufgestellten allgemeinen Bedingungen der Teilnahme am Heile des Reiches Gottes noch eine neue Bedingung von selbständiger Bedeutung hinzugefügt wäre. Für Jesus kommt seine eigene Person nur als Trägerin der Verkündigung vom Reiche Gottes in betracht und das, was er als Bedingung der Heilserlangung ansieht, ist nur die vertrauensvolle Aufnahme des von ihm verkündigten Heiles und die entschlossene Leistung der von ihm geforderten Gerechtigkeit. Aber weil er das Bewusstsein hat, dass er die Heilsbotschaft vom Reiche Gottes nicht etwa nur als Einer neben Anderen bringt, sondern der alleinige vollkommene Mittler der heilvollen Gotteserkenntnis ist (Mt 11²⁷. Lc 10²²), kann er die Menschen zum Anschlusse an sich, an seine Person, heranzurufen (Mt 11²⁸) und diesen Anschluss als die Bedingung ihrer Heilserlangung hinstellen. Dann bedeutet aber dieser Anschluss an seine Person inhaltlich nichts

anderes als der Anschluss an die von ihm gebrachte Heilsbotschaft vom Reiche Gottes. Das Bekenntnis zu ihm bedeutet nicht ein solches Bekenntnis zu seiner messianischen Person, welches noch neben dem Bekenntnis zu seinem Evangelium stände, sondern vielmehr ein solches Bekenntnis zu seinem Evangelium, welches in dem Bekenntnisse zu seiner Person als dem Messias, dem Offenbarer Gottes und dem Vermittler des göttlichen Heiles, nur den zusammenfassenden Ausdruck findet.

Dass dies wirklich die Meinung Jesu war, erhellt nicht nur daraus, dass er mehrmals als den gehörigen Beziehungspunkt für die Treue und das Bekenntnis seiner Jünger sich und das Evangelium oder sich und seine Worte bezeichnet, so durch die hinzugefügte sachliche Beziehung auf sein Evangelium die zuerst bezeichnete persönliche Beziehung auf sich erläuternd (Mc 8^{35. 38. 10} 29). Es wird uns auch durch eine Reihe anderer Aussagen Jesu bezeugt, in denen er das Verhältnis und Verhalten anderer Menschen zu seiner Person je nach ihrer Stellungnahme zu seiner Verkündigung beurteilt. Er betonte immer von neuem, dass auch die nächste und engste äusserliche Beziehung zu seiner Person bloß als solche nicht den Wert habe, auf den es ankomme, sondern dass nur das Aufnehmen und Befolgen seiner Worte die wahrhafte Gemeinschaft mit ihm begründe. Als seine Mutter und Geschwister ihn von seiner aufregenden und aufreibenden Berufswirksamkeit wegholen wollten, weil sie urteilten, er sei ekstatisch geworden (Mc 3²¹), fragte er abweisend: »wer ist meine Mutter und meine Brüder?« und fügte dann im Hinblick auf die um ihn sitzenden Hörer seiner Lehre hinzu: »siehe, das sind meine Mutter und meine Brüder; wer da thut den Willen Gottes, der ist Bruder und Schwester und Mutter von mir« (V, 33—35). Den Ausruf der Frau aus der Volksmenge: »glücklich der Leib, der dich getragen, und die Brüste, die du gesogen«, wandte er um in das Urteil: »ja glücklich, die das Wort Gottes hören und bewahren« (Lc 11^{27f.}). Er sprach aus, dass nicht alle, welche »Herr, Herr« zu ihm sagten, sondern nur die, welche den von ihm verkündigten Willen Gottes thaten, ins Himmelreich kämen (Mt 7²¹. Lc 6⁴⁶) und dass solche, welche sich am Gerichtstage auf nächste Verkehrsgemeinschaft mit ihm beriefen, von ihm

nicht als seine Bekannten anerkannt würden, wenn sie Thäter der Ungerechtigkeit seien (Lc 13^{26f.}). Er nahm zwar die seiner Person gewidmete Huldigung der Sünderin in des Pharisäers Hause gern an (Lc 7^{36ff.}), weil er in dieser Liebeserweisung den natürlichen Ausdruck der Dankbarkeit für das Gnadenheil sah, das dieser Sünderin durch ihn zu Teil geworden war (V. 41—47). Er nahm auch die Jüngerin in Bethanien, die kurz vor seinem Tode das Alabastergefäß mit kostbarer Nardensalbe über sein Haupt goss, gegen den Vorwurf unberechtigter Verschwendung in Schutz, weil unter den besonderen Umständen dieses Zeitpunktes der aus Vorahnung seines Scheidens entsprungene Wunsch, seiner Person auch mit dem kostbarsten Besitze noch etwas Gutes zu erweisen, als natürlicher Ausdruck warmer und treuer Liebesgesinnung den Vorzug verdiente vor einer kalt berechnenden Sparsamkeit zu gunsten der stets vorhandenen Armen (Mc 14^{3—9}). Aber er hatte früher in demselben Bethanien das geschäftige sich Abmühen der Martha, um seiner Person in äusserer Beziehung Dienste zu leisten, an Wert zurückgestellt hinter dem ruhigen Hören der Maria auf seine belehrende Verkündigung (Lc 10^{38—42}). Denn des Vielen, was Martha zurüstete, bedurfte es nicht; das Eine, dessen es wahrhaft für den Menschen bedarf, hatte Maria sich zum Anteil erkoren. Man missdeutet die Beurteilung Jesu bei diesem Vorgange in Bethanien, wenn man den Unterschied zwischen dem Verhalten der Martha und Maria so charakterisiert, dass jene als Vertreterin werktätiger Liebe, diese als Vertreterin einer alles eigene Thun vergessenden gläubigen Hingabe an das gepredigte Evangelium erscheint. Denn man darf das Hören der Maria durchaus nicht in einem Gegensatze zu dem der Predigt entsprechenden praktischen Verhalten denken. Jesus würde einem Hören auf seine Worte, welches nicht zur rechten Zeit auch zum gehörigen praktischen Verhalten geführt hätte, durchaus keinen Wert zugesprochen haben (vgl. Mt 7^{21. 24—27}. Lc 6^{46—49}). Vielmehr ist der Unterschied zwischen dem Verhalten der Martha und Maria so zu bestimmen, dass jene sich um die Person Jesu in äusserer Thätigkeit für sein äusseres Wohl bemüht, diese aber sich der Verkündigung Jesu widmet in innerlichem Verständnis für den wahren Zweck seines Lebens und Wirkens

und in dem Wunsche, diesen Zweck an sich selbst zur rechten Geltung kommen zu lassen. Diese innerliche Hingabe an seine Verkündigung schätzt Jesus höher als jene gutherzige äussere Bethätigung zu gunsten seiner Person.

Gemäss dieser prinzipiellen Anschauung, dass alles auf die innere Stellung zu seiner Verkündigung ankomme, konnte Jesus auch das Urteil fällen, dass das Hören auf seine Jünger ein Hören auf ihn selbst sei (Lc 10¹⁶) und das freundliche oder feindselige Verfahren gegen sie ein freundliches oder feindseliges Verfahren gegen ihn selbst (Mt 25^{40. 45}). Sofern seine Jünger die Gehülfen und Fortsetzer seiner Predigtwirksamkeit waren, hatte nach seiner Auffassung das Verhalten Anderer gegen sie denselben Wert wie ein Verhalten ihm selbst gegenüber, wenn es um des Evangeliums willen geschah, das sie ebenso verkündigten wie er. Von derselben Anschauung aus urteilte Jesus weitherzig über den Mann, von dem die Jünger berichteten, er habe im Namen Jesu Dämonen ausgetrieben, aber sie hätten es ihm verwehrt, weil er nicht mit ihnen Jesu nachgefolgt sei: »wehret ihm nicht; denn Niemand, der eine Machtwirkung übt auf meinen Namen, wird bald schlecht gegen mich reden können; denn wer nicht wider uns ist, ist für uns« (Mc 9³⁸ – 40). Die unter Berufung auf Jesus vollzogene erfolgreiche Wirksamkeit jenes Mannes galt Jesu als Anzeichen einer solchen freundlichen Stellungnahme zu ihm, welche innerlich entschieden war und nicht mehr schnell mit feindseligem Entgegenwirken abwechseln konnte. Bei einem früheren Anlasse hatte Jesus mit Bezug auf die Pharisäer, welche zwar nicht thätlich gegen ihn vorgingen, wohl aber mit gehässigen Worten seine Wirksamkeit herabsetzten, den Satz ausgesprochen: »wer nicht mit mir ist, ist wider mich, und wer nicht mit mir sammelt, zerstreut« (Mt 12³⁰; Lc 11²³). Denn er hatte hier hervorheben wollen, dass nicht nur die feindselige That, sondern auch das feindselige Wort und auch schon die blossе Enthaltung von freundlicher Zustimmung und Mitwirkung die Bedeutung der Feindschaft habe, sofern eben diese Enthaltung schon eine Äusserung der feindseligen Gesinnung sei, auf die es ankommt (vgl. Mt 12³³–37). Jetzt konnte er das entgegengesetzt lautende Urteil: »wer nicht wider uns ist, ist für uns« insofern aus-

sprechen, als auch da, wo die Parteinahme zu gunsten seiner Sache sich noch nicht in äusserem Anschlusse an ihn und seinen Jüngerkreis kundthat, sie doch innerlich schon vorhanden war und sich in der Bezugnahme des Wirkens auf seinen Namen bewährte. Das Prinzip, nach welchem Jesus urteilte, war hier und dort dasselbe: die Stellung der inneren Gesinnung zu seiner Verkündigung und nicht das äussere Verhalten seiner Person gegenüber betrachtete er als massgebend dafür, ob man zu ihm gehöre oder nicht.

So urteilte er endlich auch mit Milde über diejenigen, welche sich gegen seine Person vergingen, wenn das Motiv des feindseligen Verhaltens nicht bewusster Gegensatz gegen seine Verkündigung war. Als ihm in einer samaritanischen Ortschaft Aufnahme und Rast verweigert wurde, weil er in der Richtung nach Jerusalem zog, trat er dem Eliaseifer der Zebedaiden, welche die dem Meister zugefügte Unbill mit Feuer vom Himmel zu strafen wünschten, mit drohendem Vorwurfe entgegen (Lc 9^{52—56}). In dem Ausspruche, dass das gegen den Menschensohn gerichtete Wort Vergebung finden werde, die gegen den heiligen Geist gerichtete Lästerung aber nicht (Mt 12³². Lc 12¹⁰), stellt er den Unterschied auf zwischen seiner Person und der göttlichen Offenbarungskraft, als deren Träger er sich fühlt. Die Versündigung gegen dieses Göttliche in ihm involviert eine unvergebbare Schuld, während die Verletzung seiner menschlichen Person, obschon er der Messias ist, entschuldbar und vergebbar ist (vgl. oben S. 431).

Die Art, wie er das seiner Person gegenüber zu übende und geübte Verhalten der anderen Menschen beurteilte, zeugt von der tiefen Innerlichkeit seiner Anschauungsweise, gemäss welcher er nicht auf die in die äussere Erscheinung fallende, sondern nur auf die in der inneren Gesinnung beruhende Stellung zu ihm Wert legte. Sie zeugt zugleich davon, wie er bei höchstentwickeltem messianischem Selbstbewusstsein sich doch wegen seiner echten Frömmigkeit freigehalten hat von jeder persönlichen Eitelkeit. So gewiss er auch dessen war, der alleinige Vermittler der rechten Erkenntnis des himmlischen Vaters und der Bringer des wahrhaften Heiles für die Menschen zu sein, und so zuversichtlich er deshalb den entschlossenen und

bis zum Tode ausdauernden Anschluss der anderen Menschen an seine Person als Bedingung ihrer Heilserlangung forderte, so wenig wollte er doch etwas bloß durch sich selbst als Mensch sein und so wenig erstrebte er eine andere Anerkennung seitens der Menschen, als welche der heilbringenden Verkündigung galt, zu der er sich von Gott berufen wusste.

2. Weil Jesus, wie wir früher dargelegt haben, beim Bevorstehen seines Todes die Überzeugung gewann, dass seine in Berufsgehorsam vollzogene Hingabe in den Tod ein notwendiges Glied seines Verkündigungswirkens sei und seiner Jüngergemeinde zum Heile gereichen werde, konnte er angesichts des Todes die allgemeine Forderung des Anschlusses an ihn und des Bekenntnisses zu ihm und seinem Evangelium noch zu der spezielleren Forderung umgestalten, dass seine Jünger mit ihm als dem Sterbenden in Gemeinschaft träten und die heilsame Bedeutung seines Todes anerkannten. Dies war sein Grundgedanke, als er beim letzten Mahle seine Jünger zum Geniessen seines Leibes und seines Blutes aufforderte (Mc 14²²⁻²⁴. I Kor 11²³⁻²⁵)¹⁾.

Wir sahen oben (S. 502 ff.), dass er in den Abendmahlsworten seinen bevorstehenden Tod in eine spezielle Analogie zu dem Opfer Ex 24 gesetzt hat, durch das die Bundschliessung Gottes mit dem Volke Israel unter Mose feierlich besiegelt wurde. Dass Jesus seine Jünger zum Geniessen seines Leibes und Blutes aufforderte, ist in engem Zusammenhang mit dieser Auffassung seines Todes als eines Opfers des neuen Bundes zu verstehen. Es war für das jüdische Bewusstsein nichts Ungewöhnliches, wenn mit einer Opferdarbringung an Gott ein Ritus verknüpft

1) Vgl. P. Lobstein, *la doctrine de la S. Cène*, 1889, p. 22—84; A. Jülicher, zur Geschichte der Abendmahlsfeier in d. ältest. Kirche (Theol. Abhandl. C. v. Weizsäcker gewidmet) 1892, S. 215—245; F. Spitta, zur Gesch. und Litteratur d. Urchristentums, 1892, I S. 215—337; P. Gardner, *the origin of the Lord's Supper*, 1893; E. Haupt, über die ursprüngl. Form und Bedeutung der Abendmahls Worte, 1894; F. Schultzen, das Abendmahl im NT., 1895; R. A. Hoffmann, die Abendmahlsgedanken Jesu Chr., 1896; R. Schäfer, das Herrenmahl nach Ursprung u. Bedeutung, 1897; A. Eichhorn, das Abendmahl im NT. (H ChrW 36), 1898; C. Clemen, der Ursprung des h. Abendmahls (H ChrW 37), 1898; G. Hollmann a. a. O. S. 134—158.

wurde, welcher die deutliche Bezeugung der Gemeinschaft der Opfernden mit dem Opfer zum Zweck hatte. Mose hatte bei jenem alttestamentlichen Bundesopfer nur die eine Hälfte des Blutes der Thiere an den Altar gesprengt und hiermit die eigentliche Opferdarbringung an Gott vollzogen. Die andere Hälfte hatte er über das versammelte Volk gesprengt mit den Worten: »siehe das Blut des Bundes, welchen Jahveh mit euch geschlossen hat über allen diesen Worten« (Ex 24⁸). Diese Besprengung sollte nicht etwa zu einer Sühnung oder Reinigung für Sünden dienen, da bei diesem ganzen »Brandopfer und Dankopfer« (V. 5) von einer Zweckbeziehung auf Sündentilgung durchaus keine Rede ist. Sondern die Besprengung sollte die versammelte Gemeinde in eine deutliche Beziehung zu dem Opfer bringen, so dass erkennbar würde, diese Gemeinde sei es, für die das Opfer dargebracht werde, die durch diese Opferdarbringung ihre Zustimmung zu der Bundesschliessung prinzipiell bekunden wolle und die nun auch die segensvollen Wirkungen des durch das Opfer besiegelten Bundes seitens Gottes erwarte. In demselben Sinne fanden sonst bei den Israeliten im Anschlusse an Dankopfer die Opfermahlzeiten statt ¹⁾, welche, wenn sie auch im gewohnheitsmässigen Gebrauche gewiss sehr vielfach ihrer eigentlichen religiösen Bedeutung entkleidet waren, doch ursprünglich die Gemeinschaft des Darbringers des Opfers mit dem Opfer selbst nachdrücklich bezeugen sollten (vgl. I Kor 10¹⁸). Jesus nahm in den Abendmahlsworten offenbar Bezug auf jene Handlung des Mose, durch die derselbe bei dem Bundesopfer die Bundesgemeinde mit dem Opferblute in Gemeinschaft brachte. Dabei vertauschte er aber — aus Gründen, die wir nachher besprechen werden, — den Ritus der Besprengung mit dem wesentlich gleichbedeutenden Ritus der Opfermahlzeit. Er lud seine Jünger ein, eine zu seinem Opfertode gehörige Opfermahlzeit zu halten. Sie sollten seinen in den Tod gegebenen Leib, sein zum Bundesopfer vergossenes Blut geniessen, um durch diesen Genuss sich zu seinem Opfertode zu bekennen, sich als die Gemeinde darzustellen, für welche durch

1) Über die jüdischen Opfermahlzeiten vgl. Schürer ThLz 1891 S. 31f.

dieses Bundesopfer der neue Bund besiegelt werde und welche die segensreichen Wirkungen dieses Opfers für sich in Anspruch nehme. In diesem Sinne hat auch der älteste apostolische Zeuge für die christliche Feier des Herrnmahles, Paulus, die Handlung aufgefasst. Er stellt sie in Analogie zu jüdischen und heidnischen Opfermahlzeiten, welche nicht bedeutungslose profane Mahlzeiten seien, sondern durch welche man seine Beteiligung an dem Opfer selbst, seine Zugehörigkeit zu der opfernden Gemeinde und seine Gemeinschaft mit der Gottheit, welcher das Opfer dargebracht werde, bekunde (I Kor 10^{16—22}). Und er bezeichnet sie als eine Verkündigung des Todes des Herrn, welche dann eine strafwürdige Versündigung gegen den Leib und das Blut des Herrn sei, wenn sie nicht mit wahrhafter Würdigung der Bedeutung seines Opfertodes vollzogen werde (I Kor 11^{26—30}).

In dieser Erkenntnis aber, dass Jesus ein zu seinem Opfertode gehörendes Opfermahl seiner Jünger im Sinne hatte, liegt nun auch der Schlüssel zum Verständnisse dafür, dass er das vorhandene Brot und den vorhandenen Wein einfach als seinen Leib und sein Blut bezeichnen konnte¹⁾. Weil es bei dem Geniessen von seinem Leibe und Blute nur darauf ankam, dass in dieser symbolischen Form einer Opfermahlzeit die Gemeinschaft seiner Jünger mit ihm bei seinem Opfertode ausgedrückt wurde, und weil nun ein Geniessen von seinem wirklichen Leibe und Blute selbstverständlich ausgeschlossen war, konnte er stellvertretend andere Speisen einsetzen, sofern er denselben durch sein deutendes Wort die Bedeutung seines Leibes und Blutes beilegte. Sinn und Wert der symbolischen Handlung der Opfermahlzeit erlitten keine Veränderung, wenn an Stelle der eigentlich zu verwendenden Dinge solche andere Dinge verwendet wurden, welchen alle Beteiligten dieselbe Bedeutung für das Ganze der Handlung beilegten.

1) Die Bemerkung, dass Jesus aramäisch redend die Kopula in den Abendmahlsworten nicht ausgesprochen hat, ist sehr richtig, trägt aber zur Erklärung des in dieser Kopula liegenden Problems nichts bei. Denn das, was im Hebräischen und Aramäischen unausgedrückt bleiben kann, ist doch eben nur unsere Kopula, und so bleibt für uns die Frage offen, wie diese, wenn nicht ausgesprochene, so doch zu ergänzende Kopula zu verstehen ist.

Dieses Verfahren Jesu, dass er dem Brot und Wein den Sinn seines Leibes und Blutes gab, ist ein Zeugnis seiner grossartig freien und geistigen, idealistischen Betrachtungsweise. Er sah nicht auf das Äussere der Dinge und Handlungen, sondern fragte nach den Gedanken, die sich in ihnen ausdrückten oder mit ihnen verbanden. Sein Verfahren in diesem Falle ist nicht ohne Analogieen. Wir haben dieselben nur nicht in seinen Gleichnissen zu suchen, wo er zuweilen in Kürze des Ausdrucks die mit einander verglichenen Gegenstände scheinbar als identisch mit einander bezeichnet (z. B. Mc 4^{15ff.}). Denn da hat die Gleichstellung doch einen etwas anderen Sinn wie in unserem Falle. Sondern die Analogieen liegen in den oben besprochenen Urteilen Jesu, welche sich auf die Stellung und das Verhalten der Menschen zu seiner Person beziehen, da hier dieselbe allgemeine Anschauungsweise, wie in unserem Falle, auch eine ähnliche Ausdrucksweise bedingt hat. Jesus sagt: die um ihn sitzenden Hörer seiner Lehre seien seine Mutter und seine Brüder, weil jeder, der den Willen Gottes thue, Bruder und Schwester und Mutter von ihm sei (Mc 3^{34f.}), oder: wer ein Kind auf seinen Namen aufnehme, der nehme ihn auf (Mc 9³⁷), oder: wer auf seine Jünger höre, der höre auf ihn (Lc 10¹⁶), oder: was man einem geringsten seiner Brüder gethan habe, dass habe man ihm gethan (Mt 25^{40. 45}). Niemand kommt hier auf den Gedanken, dass die Wahrheit dieser Urteile Jesu eine wunderbare Verwandlung oder Einwohnung bei den betreffenden Personen voraussetze. Alle diese Urteile gelten nicht von dem äusseren Sein, sondern von dem Werte der Dinge. Ein Verhältnis zu ihm, das äusserlich betrachtet keine Verwandtschaft mit ihm begründet, wird seinem inneren Werte nach als das nächste Zugehörigkeitsverhältnis zu ihm bezeichnet. Ein Verhalten, das äusserlich betrachtet sich nicht auf seine Person bezieht, wird dem inneren Werte nach gleichgestellt einem unmittelbar seiner Person erwiesenen Verhalten. Diese Werturteile haben deshalb ihre Richtigkeit, weil Jesus bei allem Verhältnisse und Verhalten anderer Menschen zu seiner Person das Wertgebende nicht in der äusseren Beziehung auf seine äussere Person als solche, sondern in der Beziehung der inneren Gesinnung auf die göttliche Verkündigung, deren Träger er ist, findet. Diese

Werturteile erscheinen aber in der Form von Aussagen über die einfache Identität des Seins¹⁾. Ebenso ist es bei unseren

1) Beispiele der gleichen Ausdrucksweise sind die Aussage über das Scherflein der Wittwe: »diese arme Wittwe hat mehr hineingeworfen, als alle, welche in den Schatzkasten hineinwerfen (Mc 12 43), wo nicht das Mehrsein an wirklichem Bestand, sondern das Grössersein an wahren Wert bezeichnet werden soll, und das Wort Jesu am Kreuze zu seiner Mutter und zu seinem geliebten Jünger: »Weib, siehe (d. h. hier ist) dein Sohn« und: »siehe, deine Mutter« (Joh 19 26f.). Der griechischen Sprache fehlt ein Wort, welches genau unserem Begriffe »Wert« entspricht, wo dieser Begriff nicht nur den Geld- oder Kaufwert bezeichnet, sondern allgemeiner die Bedeutung, welche eine Person oder Sache oder Handlung als ein Gut, oder als Mittel zur Gewinnung eines Gutes, oder als Ursache bedeutsamer Wirkungen hat. Das Fehlen eines solchen Wortes tritt uns im NT. vielfach entgegen, da mannigfache Umschreibungen zum Ersatze dienen müssen. Es kann zur Umschreibung der Begriff des Preises gebraucht sein (Kol 2 23), oder der des Nutzens (Mc 8 36. Joh 6 63. I Kor 13 3), oder der der Kraft (Gal 5 6). Es kann aber auch einfach der Begriff des Seins eintreten, wo doch kein Urteil über die wirkliche Existenz, sondern ein Urteil über den Wert gemeint ist. Wenn Paulus Gal 6 15 und I Kor 7 19 sagt: »weder Beschneidung noch Vorhaut ist etwas«, so meint er dasselbe, was er Gal 5 6 ausdrückt: »weder Beschneidung noch Vorhaut vermag etwas«, nämlich: »weder Beschneidung noch Vorhaut hat einen Wert« (vgl. das *οὐδέν ἐστιν* Mt 23 16. 18 und die Abwechslung des Ausdrucks I Kor 13 2: *οὐδέν εἰμι* und V. 3: *οὐδέν ὀφειλοῦμαι*). Ebenso kann dann aber auch der Gedanke, die eine Sache habe denselben Wert wie eine andere Sache, in der Form auftreten, die eine Sache sei zur anderen Sache geworden; vgl. Röm 2 25f., wo Paulus drei verschiedene Umschreibungen für unseren Begriff des Wertes anwendet: »Beschneidung nützt (d. h. hat Wert), wenn du das Gesetz thust; wenn du aber Übertreter des Gesetzes bist, so ist deine Beschneidung Vorhaut geworden (d. h. hat den gleichen Wert, bzw. Unwert, wie die Vorhaut erlangt); wenn nun die Vorhaut die Gerechtigkeitsforderungen des Gesetzes beobachtet, wird dann nicht seine Vorhaut zur Beschneidung angerechnet werden (d. h. wird ihr nicht derselbe Wert zuerkannt werden)?« In die Kategorie dieser letzteren Umschreibungen des Wertbegriffes gehören auch die oben angeführten Urteile Jesu hinein. In den Abendmahlsworten können wir an Stelle des Begriffes »Wert« deshalb den der »Bedeutung« einsetzen, weil es sich um den Wert von den zu einer symbolischen Handlung gebrauchten Gegenständen handelt und bei Worten oder symbolischen Handlungen oder Gegenständen der die Wirksamkeit begründende Wert von uns in speziellem Sinne als ihre Bedeutung bezeichnet wird.

Abendmahlsworten. Wenn Jesus von dem Brote und Wein sagt, sie seien sein Leib und Blut, so meint er, dass der Genuss von diesem Brot und Wein die gleiche Bedeutung hat wie der Genuss von seinem geopfertem Leibe und Blute in einer auf seinen Opfertod bezogenen Opfermahlzeit. Der letzte Grund für dieses Gleichsetzungsurteil aber liegt darin, dass er weiss, nicht das äussere Geniessen von seinem äusseren Leibe und Blute, sondern die in dem äusseren Geniessen sich symbolisch ausdrückende Beziehung seines Opfertodes auf seine Jünger und die innere Anerkennung der Opferbedeutung seines Todes durch sie sei das eigentlich Wichtige und Wertvolle. Denn so musste es ihm gleichgültig erscheinen, ob sich die symbolische Bezeugung dieser innerlichen Gemeinschaft an seinem wirklichen äusseren Leibe und Blute, oder an irgend welchen stellvertretenden Elementen erwies.

Wenn wir die Abendmahlshandlung in diesem Sinne verstehen, so stellt sie sich als ein aus dem Ganzen der Anschauung Jesu natürlich herausgewachsenes Glied dar. Jesus hat keineswegs am Schlusse seines Lebens der Forderung des inneren Anschlusses an seine offenbarende, heilbringende Verkündigung noch die Forderung einer äusserlichen, kultischen Leistung, durch welche man in geheimnisvoller Weise mit seiner Natur in eine Beziehung trete, zur Seite gestellt. Er hat nur die allgemeine Forderung des vertrauensvollen und gehorsamen Anschlusses an seine Verkündigung spezialisiert zu der Forderung der vertrauensvollen Anerkennung seines Todes, sofern er in diesem Tode eine spezifische Erweisung seines heilbringenden messianischen Berufswerkes erkannte. Dass er aber, um dies auszudrücken, die symbolische Form einer Opfermahlzeit anwandte, das ist gewiss vor allem daraus zu erklären, dass er die Beurteilung seines Todes in dieser Form am kürzesten für seine Jünger veranschaulichen und am festesten ihrer Erinnerung einprägen konnte.

Damit kommen wir auf eine letzte Frage hinsichtlich der Abendmahlsworte: ob Jesus bei ihnen überhaupt an die Zukunft gedacht und einen von seinen Jüngern weiterhin zu wiederholenden Ritus hat stiften wollen. Unsere Quellen geben auf diese Frage keine einhellige Antwort. Nach Paulus (IKor 11 24f.)

hat Jesus bei dem Brechen des Brotes den Worten: »dies ist mein Leib für euch« hinzugefügt: »dies thut zu meinem Gedächtnis«, und dann bei dem Kelche: »dies thut, so oft ihr trinkt, zu meinem Gedächtnis«. In der Darstellung des Mc. (14^{22—24}) dagegen fehlt diese Aufforderung Jesu an die Jünger, das Geniessen zu seinem Gedächtnis zu vollziehen und zu wiederholen ¹⁾. Dürfen wir nun in jenen blos von Paulus überlieferten Sätzen echte Worte Jesu erblicken? Oder ist die Auslassung dieser Sätze bei Mc. ein Beweis dafür, dass die auf Mc. gekommene urapostolische Überlieferung von der ausgesprochenen Absicht Jesu, ein Gedächtnismahl zu stiften, nichts wusste?

Meines Erachtens ist es nicht möglich aus blos quellenkritischen Erwägungen eine Entscheidung über diese Frage zu gewinnen. Der Grund, dass der Bericht des Paulus älter ist als der des Mc. und dass Paulus jedenfalls überzeugt war, eine echte, von Jesus stammende Überlieferung (I Kor 11²³) über die Stiftung des Herrnmahles wiederzugeben, kann die Authentie des paulinischen Textes doch nicht zweifellos beglaubigen. Denn Paulus war nicht selbst Ohrenzeuge der Worte Jesu gewesen. Es wäre an sich wohl denkbar, dass die in der Christengemeinde schon gleich nach dem Tode Jesu fest eingebürgerte feierliche Sitte des Herrnmahles zur Erinnerung an den Tod Jesu nachträglich, aber doch bereits sehr früh, auf eine Stiftung Jesu selbst zurückgeführt wäre und dass Paulus in seiner Formulierung eben diese ihm überlieferte, aber freilich irrthümliche, Überzeugung in betreff der Stiftung Jesu zum Ausdruck gebracht hätte. Der Text des Herrngebetes bei Mt. (6^{9—13}) im Vergleiche mit dem bei Lc. (11^{2—4}) ist ein deutliches Beispiel dafür, wie sich in der Überlieferung in Folge des liturgischen Gebrauches eine Erweiterung ursprünglicher Worte Jesu festsetzen konnte (vgl. die Anm. auf S. 360f.). Andererseits ist das Fehlen jener von Paulus überlieferten Worte bei Mc. doch auch keineswegs ein unzweifelhaftes Zeugnis gegen die Authentie der Worte. In der Darstellung Mc 14^{18—25} ist ja doch jedenfalls nur ganz

1) Mt. (26^{26—28}) folgt dem Mc. Über den ursprünglichen Lc. text vgl. die Anm. auf S. 496f. Der textus rec. bei Lc. enthält den paulinischen Zusatz beim Brote (22^{19b}), aber nicht beim Kelche.

kurz und fragmentarisch skizziert, was Jesus bei dem letzten Mahle zu seinen Jüngern gesagt hat. Es liegt nichts Auffallendes darin, dass eine von Mc. ganz unabhängige Überlieferung gewisse Gedanken bewahrt hat, die zur Ergänzung des Mc. dienen. Die Argumentation, dass, wenn die urapostolische Überlieferung von jener auf die Zukunft bezüglichen Aufforderung Jesu etwas gewusst hätte, Mc. dies unter allen Umständen auch mitgeteilt haben müsste, ist durchaus nicht zwingend. Die Verkürzung, in der Lc. die Abendmahlsworte wiedergegeben hat, trotzdem ihm der Text des Mc. bekannt war und doch auch die christliche Überlieferung von dem Verordnetsein der steten Wiederholung des Herrnmahles durch den Herrn selbst nicht wohl unbekannt gewesen sein kann, dürfte zur Warnung vor übereilten Schlüssen dienen.

Das Urteil über die vorliegende Frage wird letztlich davon abhängen, ob durchschlagende Gründe es innerlich unwahrscheinlich machen, dass Jesus selbst eine Wiederholung des Mahles zu seinem Gedächtnis gewollt hat. Wem es feststeht, dass Jesus die Vorstellung von einer Heilsbedeutung seines Todes nicht hatte und nicht haben konnte, der wird es natürlich auch höchst unwahrscheinlich finden, dass Jesus vor seinem Tode seine Jünger feierlich zum späteren Gedenken an ihn und seinen Tod aufgefordert haben sollte. Aber anders wird man urteilen, wenn man es für wohlbezeugt und durchaus glaubwürdig hält, dass Jesus angesichts seines Todes im Vertrauen auf Gott der segensvollen Wirkungen seines Todes gewiss war und gerade in den Abendmahlsworten dieser Gewissheit Ausdruck gegeben hat. Man wird es dann auch für innerlich wahrscheinlich halten, dass er diese seine eigene Überzeugung seinen Jüngern eindringlich mitzuteilen suchte und dass er die besondere Form, in der er dies that, gerade mit Rücksicht auf die nachträgliche Erinnerung seiner Jünger wählte. Es ist zu bedenken, wie wenig die Jünger damals, am letzten Abend ihres Zusammenseins mit Jesus, dazu disponiert waren, sich in den Gedanken seines nahen gewaltsamen Todes hineinzufinden, geschweige denn eine Würdigung der inneren Notwendigkeit und des heilvollen Wertes dieses Todes zu gewinnen. Es ist ein Meisterstück der praktischen Lehrweisheit Jesu, dass er in dieser Situation seinen

Jüngern nicht eine theoretische Belehrung gab, die sie doch nicht richtig erfasst hätten, sondern zu ihnen durch eine Handlung sprach, die sich ihrer Erinnerung unauslöschlich einprägen musste. Er erklärte das Mahl, das sie hielten, für ein Opfermahl, das zu seinem Tode als einem Opfer des neuen Bundes gehöre. Er sagte ihnen, dass sie jetzt von seinem Leibe und Blute wie von dem Fleische eines Opferthieres genössen. Und er forderte sie auf, jede neue Mahlzeit in Erinnerung an ihn zu halten. Was ihnen jetzt noch unklar blieb, konnte ihnen später klar werden, wenn sie bei neuen Mahlzeiten seiner gedachten. Es liegt nichts Unwahrscheinliches darin, dass er in diesem Sinne seinen Jüngern die von Paulus überlieferte Verordnung mit Bezug auf die Zukunft gegeben hat. Diese Verordnung bedeutete aber nicht die Stiftung eines besonderen kultischen Ritus, den die Jünger neben ihren gewöhnlichen Mahlzeiten abhalten sollten; sondern sie bedeutete, dass jede gewöhnliche Mahlzeit, bei der sie Brot und Wein genossen, sich zu einem Gedächtnismahl für ihren gestorbenen Herrn, zu einem Opfermahl mit Bezug auf seinen Opfertod gestalten sollte ¹⁾.

1) Es war gerade auch mit Rücksicht auf die von Jesus gewollte spätere Wiederholung des Aktes seitens seiner Jünger zu seinem Gedächtnis äusserst geschickt, dass Jesus, obgleich er sich in erster Linie an das Vorbild des mosaischen Bundesopfers Ex 24 anlehnte, doch an Stelle der von Mose vorgenommenen Besprengung der Gemeinde mit dem Opferblute ein Opfermahl seiner Jünger setzte. Denn so brachte er diesen Akt und die Beurteilung seines Todes, auf die es dabei ankam, in Zusammenhang mit einer immer wiederkehrenden Handlung ihres gewöhnlichen Lebens. Das zu seinem Gedächtnis abzuhaltende Mahl trat zugleich in eine bedeutsame Analogie zu dem Passahmahl, das zum Gedächtnis an die Erlösung Israels aus der ägyptischen Knechtschaft gefeiert wurde. Diese Analogie ist nicht für eine blos zufällige zu halten. Dadurch, dass der Abendmahlsakt von Jesus in erster Linie als ein Gegenbild zu dem Bundesopferritus des Mose gedacht war, ist keineswegs ausgeschlossen, dass zugleich die Analogie mit dem Passahmahl ihm bewusst und von ihm beabsichtigt war. Die Anerkennung dieser Analogie ist auch ganz unabhängig davon, ob das letzte Mahl Jesu mit seinen Jüngern ursprünglich ein jüdisches Passahmahl am Abend des 14. Nisan war. Meines Erachtens war es nicht ein solches Passahmahl, sondern hat die johanneische Überlieferung, dass das letzte Mahl schon am Abend des 13. Nisan stattfand, aus vielen Gründen

In der That hat diese Abendmahlshandlung und -verordnung Jesu Nachwirkungen gehabt, die wir kaum hoch genug veranschlagen können. Nach seinem Tode rief seinen Jüngern jedes neue »Brotbrechen« die Erinnerung daran wach, wie er beim letzten Mahle seinen Tod als ein heilsames Opfer zur Besiegelung des neuen Bundes erklärt und sie aufgefordert hatte, durch ihr Essen sich als die zu seinem Opfer gehörige Gemeinde zu bezeugen. Dass bei ihnen so bald und so stark die Überzeugung durchbrach, sein Tod sei wirklich nicht ein unheilvolles Verhängnis, sondern ein für den Zweck der Aufrichtung des Reiches Gottes notwendiges, heilsames Ereignis, das war gewiss wesentlich eine Folge jener anschaulichen, eindringlichen, unvergesslichen Abendmahlshandlung Jesu. In der Folgezeit blieb mittelst der immer wiederholten »Herrnmahle« — ursprünglich war jedes gemeinsame »Brotbrechen« der Jünger ein solches »Herrnmahl« — jene Beurteilung des Todes Jesu lebendig. Sie pflanzte sich gemeinsam mit der Sitte des »Herrnmahles« fort zu allen einzelnen Gemeinden des sich ausbreitenden Christentums. Im festen Zusammenhang mit dieser Sitte erhielt sie sich, auch als die apostolische Predigt von der Heilsbedeutung des Todes Christi nicht mehr lebendig wirkte. Man darf wohl fragen, ob in der Christenheit des zweiten Jahrhunderts das Wort von dem heilsamen »Blute« und »Kreuze« Christi auch nur in der geringen Masse, in der es uns jetzt aus der christlichen Litteratur jener Zeit entgegentritt, erhalten geblieben wäre, wenn nicht die Predigt von dem Blute Christi beim Abendmahl liturgisch fixiert gewesen wäre.

3. Zu dem Umstande, dass in den Reden des vierten Evangeliums die Ansprüche Jesu mit Bezug auf die Bedeutung seiner Person so stark hervorgekehrt sind, steht es in richtigem Verhältnis, dass hier auch das Verhalten, in welchem die Bedingung der Teilnahme am ewigen Heilsleben liegt, vornehmlich als ein Verhalten gegenüber der Person Jesu erscheint. Der

der Marcustradition gegenüber die grössere Wahrscheinlichkeit für sich. Vgl. mein: Johannesevangelium S. 11 f.

allgemeine Begriff, mit dem dieses Verhalten am meisten bezeichnet wird, ist der des Glaubens an den von dem Vater gesandten Sohn (3¹⁵. 16. 18. 6²⁹. 35. 40. 7³⁸. 8²⁴. 11^{25f}. 12³⁶. 46). Aber mit diesem Begriffe des Glaubens wechseln auch andere Begriffe ab, welche teils das Glaubensverhalten bildlich veranschaulichen, teils verschiedene einzelne Seiten desselben besonders hervorheben. Jesus fordert, dass man zu ihm komme (5⁴⁰. 6³⁵. 44f. 65), ihm nachfolge, wie man einem Lichte nachfolgt (8¹²; vgl. 3²¹), oder wie die Schafe dem vorangehenden Hirten folgen (10²⁷), oder wie der Diener seinem Herrn folgt und bei ihm ist (12²⁶); dass man ihn aufnehme (5⁴³), ihn liebe (8⁴². 14¹⁵. 21. 23f.; vgl. 3¹⁹), in ihm sei und bleibe wie die Ranke in Gemeinschaft mit dem Weinstock (15^{4—7}; vgl. 14²⁰. 17²¹). Er verlangt aber auch, dass man ihn erhöhe, d. h. ihn in seiner göttlichen Würde anerkenne (3¹⁴. 8²⁸)¹⁾, und er spricht aus, dass

1) Der Begriff *ὑποῦν* darf an diesen beiden Stellen nicht gemäss der verkehrten Deutung, die der die johanneische Redequelle bearbeitende Evangelist in 12³³ demselben Begriff von 12³² gegeben hat, auf die Erhöhung an den Kreuzestamm bezogen werden. Der Zusammenhang beider Stellen zeugt dafür, dass der Begriff im Sinne von *δοξάζειν* gemeint ist, ebenso wie das *ὑποῦσθαι* in 12³² gleichbedeutend ist mit dem *δοξάζεισθαι* 12²³. Nur dass es sich in 12³² um eine erhöhende Anerkennung seitens Gottes, in 3^{14f}. und 8²⁸ um eine solche seitens der Menschen handelt. Zu Grunde liegt dem Gebrauche des Ausdrucks an allen diesen Stellen der Ausspruch Jes 52¹³ (LXX): *ἰδοὺ συνήσει ὁ παῖς μου καὶ ὑψωθήσεται καὶ δοξασθήσεται σφόδρα*. — Der Gedankenzusammenhang der Stelle 3¹⁴ ist folgender. Jesus hat sich in V. 11—13 auf seine eigene Erfahrung über die himmlischen Dinge berufen, weil er, und zwar er allein, in unmittelbarem Verkehre mit dem Himmel steht (vgl. die Anm. auf S. 451 f.). Gemäss dieser einzigartigen Erfahrung vom himmlischen Heilsleben ist er auch der einzige Vermittler einer analogen wunderbaren Erfahrung für die anderen Menschen, nämlich für alle diejenigen, welche diese seine himmlische Bedeutung vertrauensvoll anerkennen (V. 14 u. 15). In dieser Beziehung gleicht er der von Mose erhöhten Schlange. Der Vergleichungspunkt liegt nicht in der äusserlichen Erhebung über den Erdboden, sondern (unter Vorbehalt sonstiger Verschiedenheiten) darin, dass wie jene von Mose erhöhte Schlange den zu ihr Hinaufschauenden Leben verlieh, so Jesus den ihn Erhöhenden, d. h. den ihn in seiner himmlischen Höhe (welche er nach V. 13 nicht erst in Zukunft erlangen soll, sondern gegenwärtig schon besitzt) vertrauensvoll Anerkennenden Leben verleiht. Der Gedanken-

nach Gottes Willen Alle ihn, den Sohn, ebenso ehren sollen, wie den Vater (523).

Neben diesen Forderungen und zum Teil in unmittelbarer erklärender Verbindung mit ihnen stehen aber solche Aussagen, welche zeigen, dass auch in diesen johanneischen Reden das bezeichnete Verhalten gegenüber der Person Jesu doch seinem eigentlichen Wesen nach als ein Verhalten gegenüber seiner Verkündigung gedacht ist. Das geforderte Glauben an ihn besteht in nichts Anderem, als in dem vertrauensvollen und gehorsamen Anerkennen, Aufnehmen und Befolgen der Gott offenbarenden, das Rechteweisenden, das Heil vermittelnden Verkündigung, welche seinen messianischen Beruf bildet. Jesus verlangt als Bedingung der Erlangung des ewigen Lebens, dass man sein Wort höre und dem, der ihn gesandt hat, glaube (524), dass man in seinem Worte bleibe (831) und sein Wort bewahre (851). Er macht es den Juden zum Vorwurf, dass sie seinen Worten gegenüber Unglauben und Missachtung erweisen (312. 547. 837. 45f. 1247f.). Er schärft seinen Jüngern mit nachdrücklicher Wiederholung das Urteil ein, dass die Liebe zu ihm in der Bewahrung seiner Gebote, seines Wortes bestehe (14¹⁵. 21. 23f.). Er erklärt im Anschluss an das Gleichnis von dem Weinstock und den Reben (151ff.), dass das Bleiben seiner Jünger in der Gemeinschaft mit ihm, welches für sie die Bedingung alles Fruchtbringens, d. h. aller rechten praktischen Bethätigung (V. 4f.), und aller Heilserlangung seitens des Vaters sein werde (V. 2. 7. 11), in dem Festhalten an seinen Worten und Geboten bestehe. Es ist sehr beachtenswert, wie Jesus hier der zuerst ganz allgemein und bildlich bezeichneten Ge-

fortschritt zwischen V. 14 und V. 15 liegt also nicht darin, dass in V. 14 zuerst die notwendige objektive Thatsache der Erhöhung Jesu (am Kreuze) bezeichnet wäre und dann in V. 15 die Forderung des subjektiven Glaubens an ihn zum Zwecke der Lebenserlangung folgte. Sondern die objektive Thatsache des einzigartigen himmlischen Erhaben-seins Jesu ist in V. 13 bereits bezeichnet; in V. 14 folgt die Forderung der subjektiven Anerkennung dieser seiner himmlischen Stellung; in V. 15 aber wird hinzugefügt, dass eine solche Anerkennung die Wirkung der ewigen Lebensverleihung hat. Der Begriff des Erhöhen V. 14 ist in V. 15 durch den Begriff des Glaubens aufgenommen.

meinschaft, in der die Jünger mit ihm bleiben sollen, im Fortschritt der Rede selbst die gehörige Erklärung hinzufügt. Ihr Bleiben in ihm, welches so innig und fest sein soll, wie das Bleiben der Ranke am Weinstock, bestimmt er genauer als ein Bleiben seiner Worte in ihnen (V. 7) und als ein Bewahren seiner Gebote (V. 10. 14). Und sein Bleiben in ihnen, welches ihrem Bleiben in ihm entsprechen wird (V. 4f.), bestimmt er näher als ihr Bleiben in seiner Liebe, d. h. als ihr fortdauerndes Geliebtwerden von ihm (V. 9f. 14). Als sein zusammenfassendes Gebot aber, in dessen Bewahrung ihr Bleiben in ihm besteht und die Bedingung seiner fortdauernden Liebe gegen sie liegt, stellt er seine Forderung einer solchen Liebe hin, wie er sie ihnen erwiesen hat, einer auch das Leben zum Opfer bringenden und zuvorkommend Alles mitteilenden Liebe (V. 12—17). Nur wenn man diese in der Fortsetzung der Rede gegebene Erläuterung unberücksichtigt lässt, kann man meinen, dass das Bleiben der Jünger in ihm und sein Bleiben in ihnen im Sinne einer mystischen, naturhaften oder gefühlsmässigen Gemeinschaft mit ihm, und zwar mit ihm in seinem himmlischen Sein, verstanden sei. Aus der von Jesus selbst gegebenen Erklärung dagegen ergibt sich, dass er jenen allgemeinen und bildlich veranschaulichten Ausdruck des Bleibens in einander wählt, um die gewünschte Gemeinschaft mit seinen Jüngern zuerst als eine innerliche und innige im Gegensatze zu einer äusserlichen zu bezeichnen, dass er aber diese innige Gemeinschaft als eine Gemeinschaft wechselseitigen Liebeswillens aufgefasst haben will. Dieselbe soll sich seitens der Jünger darin bewähren, dass sie von ihm das in ihren Willen aufnehmen, was er als die Grundlage seiner messianischen Bedeutung und als den Zweck seines messianischen Wirkens betrachtet: seine offenbarende Verkündigung, sein als lebendige Darstellung dieser Verkündigung geübtes Liebesverhalten. Auch in dem Abschiedsgebete Jesu ist die gehörige Erklärung für die innige Gemeinschaft mit ihm und dem Vater, welche er für seine Jünger ertleht (17²¹), in der vorangehenden Bitte gegeben, dass seine Jünger in dem Namen des Vaters bewahrt werden, den der Vater ihm gegeben habe (V. 11f.), d. i. in der offenbarenden Verkündigung, deren Träger er zum Heile der Menschen ist

(V. 3) und welche er durch sein irdisches Berufswirken den Jüngern überliefert hat (V. 6–8. 14). Denn das Festhalten an dieser das Rechte (die ἀλήθεια) enthaltenden Offenbarung ist es, was sie in der geweihten Gemeinschaft mit dem Vater erhält (V. 17).

Aus derselben Anschauung heraus ist es endlich zu verstehen, dass Jesus in der Rede von K. 6 die Forderung stellt, man müsse sein Fleisch und sein Blut geniessen, um des ewigen Lebens teilhaftig zu werden (V. 51–58). Ihrem ursprünglichen Sinne nach haben diese Worte keine Beziehung auf das Abendmahl¹⁾. Die bildlichen Begriffe des Essens und des Trinkens sind dadurch bedingt, dass die Juden gegenüber der Aufforderung Jesu, man solle sich die von ihm dargebotene, zum ewigen Leben bleibende Speise erwirken (V. 27), ein Zeichen nach Art des Mannawunders von ihm verlangt hatten (V. 30f.) und Jesus in Anknüpfung hieran sich selbst als das wahrhafte, zum ewigen Leben reichende Himmelsbrot bezeichnet hatte (V. 32–35). Das zunächst Auffallende ist nun aber, dass Jesus diesem auf ihn bezogenen Essen, d. h. Aufnehmen und innerlichen Aneignen, weiterhin noch eine spezielle Beziehung auf sein Fleisch und Blut, d. h. auf seine kreatürliche menschliche Wesensseite, giebt. Allein wir haben schon oben (S. 461ff.) gesehen, in welchem Sinne er hier seinem Fleische oder seinem Fleische und Blute die zum Heile notwendige Bedeutung zuschreibt. Der Schlussspruch 6_{es} beweist, dass er für sein geschöpfliches Wesen, sein Fleisch, nicht als solches, sondern nur sofern es Träger der vom göttlichen Geiste erfüllten und zum ewigen Leben führenden Worte ist, Wert in Anspruch nimmt. Das geforderte Essen

1) Ich bezweifle freilich nicht, dass der vierte Evangelist in den Worten eine Beziehung auf die Eucharistie fand. Er deutet das in seiner geschichtlichen Einleitung des Redestückes an (vgl. mein: Johannesevangelium S. 131). Aber nicht nur der Gebrauch des Begriffspaares σὰρξ καὶ αἷμα an Stelle des vom Abendmahl sonst durchweg üblichen σῶμα καὶ αἷμα, sondern auch der ganze Entwicklungsgang der Rede von V. 27 an bis zum Schlusse in V. 63 und 68f. zeugt dafür, dass diese Beziehung auf das Abendmahl dem ursprünglichen Gedankeninhalte der Rede ganz fern liegt. Es ergiebt sich ein trefflicher Gedankenfortschritt der Rede, wenn man das Begriffspaar σὰρξ καὶ αἷμα hier in demselben Sinne versteht, den es sonst überall im NT. hat.

seines Fleisches und Trinken seines Blutes bedeutet also nicht irgendwie eine äusserliche oder wunderbare innerliche Vereinigung mit seiner menschlichen Person als solcher, sondern es bedeutet ein innerliches Aufnehmen und Aneignen der Verkündigung, deren Träger seine menschliche Person ist. So geheimnisvoll diese Worte Jesu von dem Essen seines Fleisches und dem Trinken seines Blutes dann klingen, wenn man sie isoliert betrachtet, so verständlich werden sie im Zusammenhang mit dem deutenden Worte V. 63 und mit den uns sonst überlieferten Aussagen Jesu über die Heilsbedeutung seiner Person und über das seiner Person gegenüber zu erweisende Verhalten. Sie enthalten nichts weniger als die Forderung einer mystischen Vereinigung der Jünger mit seinem verkärten himmlischen Wesen. Sie sind vielmehr die energischste Bezeugung dessen, dass Jesus seine Heilsbedeutung ganz auf die geschichtliche Verkündigungswirksamkeit begründete, die er als Mensch auf Erden vollzog, und dass er das notwendige Verhalten der anderen Menschen gegen ihn in dem innerlichen Aufnehmen dieser seiner Verkündigung stehend dachte.

Eben deshalb aber, weil nach dem Bewusstsein Jesu die gläubige Anerkennung, welche er für sich forderte, der Verkündigung galt, die er nicht aus sich selbst geschöpft zu haben, sondern von Gott anvertraut und aufgetragen bekommen zu haben gewiss war (828. 1424), konnte er auch mit voller Zuversicht urteilen, dass das auf seine Person bezogene Verhalten sich nicht eigentlich auf ihn, sondern vielmehr auf Gott selbst beziehe. Der Ausspruch, mit welchem die öffentlichen Verhandlungen Jesu mit den Juden in den johanneischen Reden abgeschlossen werden, ist der deutlichste Ausdruck dieses Sinnes, in welchem er alle bisherigen hohen Ansprüche in betreff des gegen ihn zu erweisenden gläubigen Verhaltens verstanden hat. »Wer an mich glaubt, glaubt nicht an mich, sondern an den, der mich gesandt hat, und wer mich schaut, schaut den, der mich gesandt hat; — — ich habe nicht aus mir selbst geredet, sondern der Vater, der mich gesandt hat, der hat mir Auftrag gegeben, was ich sagen und was ich reden soll, und ich weiss, dass sein Auftrag ewiges Leben (d. h. das einzige Mittel zur Verleihung des ewigen Lebens) ist; was ich also rede, rede

ich so, wie mir der Vater es gesagt hat« (12 44f. u. 49f.). So kann er urteilen, dass, wer ihn aufnimmt, den aufnimmt, der ihn gesandt hat (13 20), und dass, wenn man in Bewahrung seiner Worte viele Frucht bringt, d. h. eine seinen Geboten entsprechende praktische Thätigkeit entfaltet und so sein rechter Jünger wird, eben hierdurch sein Vater verherrlicht wird (15 8); andererseits dass, wer ihn hasst, auch seinen Vater hasst (15 23f.). Und so weiss er, dass es kein eitler, nichtiger Selbstruhm ist, der sich in seinen hohen Ansprüchen kundgibt. Der Vater hat ihn verherrlicht, indem er ihn zum Träger seiner Heilsoffenbarung gemacht hat; er sucht also die ehrende Anerkennung des Vaters, wenn er Anerkennung für sich und seine Verkündigung fordert (8 54; vgl. V. 46).

So erkennen wir, dass die Grundanschauung, von welcher die johanneischen Aussagen Jesu in betreff des rechten, zur Heilserlangung notwendigen Verhaltens seiner Person gegenüber beherrscht sind, die gleiche ist, welche in den synoptischen Reden waltet: der geforderte Anschluss an seine Person soll sachlich ein Anschluss an die Verkündigung sein, deren Träger seine Person ist. Uns tritt die gleiche eigentümliche Verbindung eines hohen Selbstbewusstseins mit rechter Demut hier ebenso entgegen wie dort, eine Verbindung, welche in der Überzeugung Jesu wurzelt, als Messias die grösste und heilvollste Bedeutung für die Menschen zu haben, aber nicht durch sich selbst, sondern durch Gottes Berufung und Kraft. Wenn wir aber den Unterschied in betracht ziehen, dass in den Reden des vierten Evangeliums die Forderungen des gläubigen Anschlusses an Jesum doch viel mehr in den Vordergrund gestellt sind und einen viel mannigfaltigeren Ausdruck gefunden haben, als in den synoptischen Reden, so müssen wir andererseits auch berücksichtigen, dass in der reicheren Ausführung dieser johanneischen Forderungen ein Ersatz liegt für das Fehlen der in den synoptischen Reden vorwiegenden Aussagen über die allgemeinen Bedingungen der Zugehörigkeit zum Reiche Gottes. Und zwar ist dieser Ersatz keineswegs ein fremdartiger. Nach den Matthäuslogia und Mc. liegen, wie wir oben (S. 272 ff.) sahen, die von Jesus geforderten Bedingungen des Eintritts in das Reich Gottes darin, dass man einerseits in Vertrauen das Heil Gottes

anzunehmen und andererseits in Sinnesänderung die von Gott geforderte Gerechtigkeit zu leisten entschlossen ist. Wenn nun in den johanneischen Reden Jesu an Stelle dieses Verhaltens zu dem Heile und der Gerechtigkeitsforderung ein auf die messianische Person Jesu bezogenes Verhalten gesetzt erscheint, so wird diesem letzteren Verhalten doch eine solche nähere Beschreibung gegeben, dass seine innere Gleichartigkeit mit jenem ersteren Verhalten erhellt. Denn sofern das Jesu gegenüber zu leistende Verhalten als Glauben bezeichnet wird, d. h. nicht als ein bloß erkenntnismässiges Fürwahrhalten, sondern als ein willensmässiges Anerkennen seiner Heilsbedeutung, und nicht als ein mühsames Erwerben und Verdienenwollen, sondern als ein vertrauensvolles Annehmenwollen des durch ihn dargebotenen Heiles, und sofern betont wird, dass alle mit Heilsverlangen zu Jesu Kommenden die vollste Heilserquickung bei ihm finden werden (3¹⁶. 6³⁷. 7^{37f.}), ist die Forderung dieses Glaubensverhaltens innerlich gleichartig der an alle Verlangenden, auch an Sünder, gerichteten Aufforderung zum Vertrauen auf die Heilsbotschaft vom Reiche Gottes (Mc 1¹⁵. Lc 12³²), zum Zupacken nach dem Reiche Gottes (Mt 11¹²) und zum Annehmen desselben in Kindesart (Mc 10^{14f.}). Sofern aber das Jesu gegenüber zu bewährende Verhalten als ein solches Festhalten an seinen Worten und Geboten bezeichnet wird, bei welchem man von der Sünde frei wird (8^{24.31f.}) und die Liebe ausübt, welche er gelehrt und selbst bewährt hat (15^{10—17}), ist die Forderung dieses sittlichen Verhaltens innerlich gleichartig der Aufforderung zu der unter Sinnesänderung und Verzichten zu vollziehenden Hinwendung des Willens auf die Übung der vollendeten Gerechtigkeit des Reiches Gottes.

Sechster Abschnitt.

Die Ausblicke Jesu auf die irdische Weiterentwicklung seiner Jüngergemeinde.

Kap. 1. Die Verhältnisse und Ereignisse der Zukunft ¹⁾.

1. Weil Jesus die Zuversicht hatte, dass sein messianisches Wirken zur Herstellung des Reiches Gottes erfolgreich sein werde und dass auch die gewaltsame Vernichtung seiner messianischen Person den Fortbestand seines messianischen Werkes nicht aufheben, sondern vielmehr nach Gottes Ratschluss befestigen und fördern werde, mussten sich ihm auch Vorstellungen über diese Weiterentwicklung seiner Jüngergemeinde auf Erden nach seinem Tode ergeben. Die Ausbildung dieser Vorstellungen war durch zwei Faktoren bestimmt: einerseits durch seine allgemeine Anschauung von der Art und dem Kommen des Reiches Gottes, andererseits durch seine Erfahrungen von der Aufnahme seiner messianischen Verkündigung und von der Behandlung seiner messianischen Person seitens der Menschen. Es war in dem Wesen dieser Vorstellungen Jesu begründet, dass die uns überlieferten Äusserungen derselben zum grössten Teile der späteren Periode seines Wirkens angehören, wo ihm durch die

1) Vgl. E. Haupt, zum Verständnis der eschatologischen Aussagen Jesu in den synoptischen Evangelien, 1894.

immer näher rückende Aussicht auf seinen Tod auch die Gedanken an den Fortbestand seiner Gemeinde nach seinem Tode aufgedrängt wurden und wo ihm die fortschreitenden Erfahrungen bei seiner eigenen Wirksamkeit auch einen immer deutlicheren Vorausblick auf die weiteren Geschicke seiner Jüngergemeinde eröffneten.

Durch die allgemeine Anschauung Jesu von der Art und dem Kommen des Reiches Gottes war es bedingt, dass er die irdische Weiterentwicklung seiner Jüngergemeinde nicht als eine stetig dauernde, sondern als eine vorübergehende dachte, als einen Vorbereitungszustand, welcher durch den himmlischen Vollendungszustand abgelöst werden würde. Seine unbedingte Gewissheit, dass das Reich Gottes, wenn es auch jetzt bereits angebrochen sei, doch erst im ewigen Leben des neuen Aeons seine volle Ausgestaltung gewinne, und die intensive Richtung seiner Gedanken und seines Trachtens auf dieses himmlische Heilziel fanden darin ihren Ausdruck, dass er dieses Ziel nicht als ein in unabsehbarer Ferne liegendes betrachtete, mit welchem seine Jünger praktisch nicht zu rechnen brauchten, sondern vielmehr als ein verhältnismässig nahe bevorstehendes, auf welches sich seine Jüngergemeinde von Anfang an einrichten müsse. Er erhob zwar nicht den Anspruch, über die Zeit des Eintritts dieser himmlischen Vollendung des Reiches Gottes ein bestimmtes, ihm offenbarungsmässig gegebenes Wissen zu besitzen. Auf die Frage seiner nächsten Jünger, wann das mit seiner Wiederkunft am Weltende erwartete Gericht stattfinden werde (Mc 13^{4a}), gab er die Antwort: von dem Tage und der Stunde wisse Keiner, auch nicht die Engel im Himmel, auch nicht der Sohn, sondern nur der Vater (V. 32). Gewiss gehört dieser Ausspruch zu den bestbezeugten seiner Worte. Denn nie wäre es später der apostolischen oder nachapostolischen Christenheit eingefallen, von sich aus ihm ein solches Bekenntnis der Beschränktheit seines Wissens in den Mund zu legen. Er forderte seine Jünger auch auf, sich auf die Möglichkeit des unerwartet späten Eintritts seiner Wiederkunft ebenso gefasst zu machen, wie auf die Möglichkeit ihres unvermutet frühen Eintritts (Mc 13³⁵. Mt 24^{43—25¹²}. Lc 12^{35—46}). Aber er setzte bei Vorbehalt dieser Unbestimmtheit seines Wissens doch offenbar voraus, dass noch die zu seiner

Zeit vorhandene Generation früher oder später diesen Abschluss der irdischen Entwicklung erleben werde. Nirgends hat er die Ahnung verraten, dass Jahrhunderte und Jahrtausende bis zu diesem Abschlusse vergehen könnten. Als er seinen Jüngern, um sie zum unablässigen Beten um die endliche Heilserrettung zu ermuntern (Lc 21³⁶. 18¹; vgl. die Anm. auf S. 359), das Gleichnis von dem ungerechten Richter erzählte, welcher durch keine anderen Motive, als einzig und allein durch das unaufhörliche Bitten der armen Wittwe dazu bestimmt wurde, ihr Recht vor ihrem Widersacher zu verschaffen (Lc 18^{2—5}; vgl. oben S. 130), zog er die Schlussfolgerung aus diesem Gleichnisse mit den Worten: »sollte Gott nicht seinen Auserwählten Recht schaffen, die Tag und Nacht zu ihm rufen, und wartet er lange mit Bezug auf sie? ich sage euch, er wird ihnen Recht schaffen in Kürze« (V. 7f.). Noch bestimmter lautet der Ausspruch Mc 9¹: »wahrlich ich sage euch, es sind einige der hier Stehenden, welche den Tod nicht schmecken werden, bis sie das Reich Gottes gekommen sehen in Kraft«. Seinen Ermahnungen zur steten Bereitschaft auf seine dereinstige Wiederkunft gab er immer eine direkte Beziehung auf seine anwesenden Jünger, ohne künftiger Generationen zu gedenken. Es ist auch sehr bedeutsam, dass neben seinen Belehrungen und Ermahnungen, welche die gewaltsame Tödtung seiner Jünger oder ihre freiwillige Lebensaufopferung um seines und des Evangeliums willen betreffen (Mc 8^{34f}. 13^{12f}. Mt 10²⁸. 39. Lc 12⁴. 14^{26f}.), solche Aussprüche fast völlig fehlen, welche sich auf den Eintritt ihres natürlichen Todes beziehen. Nur in den Beispielen von dem genussüchtigen Manne, dessen Leben Gott über Nacht abverlangte (Lc 12^{15—21}), und von dem reichen Manne und armen Lazarus (Lc 16^{19—31}) ist auf die umgestaltende Bedeutung hingewiesen, welche der natürliche Tod für das Geschick des Menschen hat. Sonst findet der Gedanke an die Wichtigkeit des Todes und die Ermahnung, sich stets für den gewissen und doch der Zeit nach ungewissen Eintritt des Todes bereit zu halten, in der Predigt Jesu, ebenso wie nachher in der apostolischen Litteratur, ihren Ersatz durch den Hinweis auf die Wichtigkeit der Wiederkunft des Messias und durch die Forderung, jederzeit für das unerwartete Eintreten derselben

bereit zu sein. Dies ist nur daraus zu erklären, dass ihm wegen der vorausgesetzten Nähe der Parusie das natürliche Sterben nicht als die Regel für die Menschen in betracht zu kommen schien.

Es ist nun zwar ganz richtig, wenn man erklärt, dass Jesus bei seinem Vorausblick auf die künftige Entwicklung des Reiches Gottes das in der Wirklichkeit weit auseinander Liegende als perspektivisch einander nahe gerückt geschaut und verkündet habe. Wir müssen nur, um genau zu sein, hinzufügen, dass Jesus kein Bewusstsein davon hatte, dass diese Naherückung eben nur eine scheinbare, perspektivische, und nicht den wirklichen Verhältnissen der Dinge entsprechende war. Andererseits müssen wir jedoch den Anstoss, dass Jesus sich hier geirrt habe, durch die Erwägung überbieten, dass in seiner Vorstellung von der zeitlichen Nähe des Überganges des Reiches Gottes in den himmlischen Vollendungszustand die psychologische Voraussetzung lag für sein Freibleiben von allen Spekulationen über die irdische Weiterentwicklung seiner Jüngergemeinde in künftigen Generationen unter ganz neuen, sich stetig verändernden Verhältnissen, von Spekulationen, für deren richtige Ausgestaltung ihm doch weder seine allgemeine Anschauung von der Art und dem Kommen des Reiches Gottes noch die besonderen Erfahrungen, welche er während seiner irdischen Berufswirksamkeit an sich selbst machte, einen sicheren Anhalt geboten hätten. Es war nicht zufällig, dass er auch als »der Sohn« kein Wissen von Tag und Stunde seiner dereinstigen himmlischen Wiederkunft hatte (Mc 13³²), und er brauchte dieses Nichtwissen keineswegs als einen für den Sohn eigentlich ungebührlichen Mangel zu empfinden. Vielmehr war es gerade dadurch, dass er sein ganzes Wissen von der Art und dem Kommen des Reiches Gottes aus der ihm im tiefsten Grunde seiner Persönlichkeit gewissen Thatsache seines Sohnesverhältnisses zu Gott ableitete, bedingt, dass er ein aus dieser Offenbarungsthatsache nicht herzuleitendes Wissen von der Dauer der weiteren irdischen Entwicklung der Dinge nicht besass. Alle unsicheren Vermutungen, Hoffnungen und Befürchtungen aber mit Bezug auf die irdische Entwicklung seiner Jüngergemeinde in unbekannten zukünftigen Perioden der Weltgeschichte blieben Jesu deshalb

fern, weil er wegen der Intensität seines Vertrauens auf den himmlischen Vollendungszustand des Reiches Gottes den Abschluss der irdischen Anfangsperiode dieses Reiches verhältnismässig nahe dachte.

2. Einmal, als er zu seinen Jüngern von der für sie anfechtungsvollen Zeit vor seiner Wiederkunft geredet und sie zum unablässigen Beten um die endliche Heilserrettung ermahnt hatte, that Jesus die Ausserung: »allein wird der Menschensohn, wenn er kommt, wohl den Glauben finden auf der Erde?« (Lc 18⁸). Diese Frage kann nicht eine Ungewissheit darüber ausdrücken, ob er bei seiner Wiederkunft von der nicht zu seiner Jüngergemeinde gehörigen Menschheit Anerkennung als der von Gott zur Herbeiführung des Endgerichtes und der Heilsvollendung gesandte Messias finden werde. Denn er nahm an, seine Wiederkunft werde so wunderbar in himmlischer Macht und Herrlichkeit erfolgen, dass alle, auch seine Feinde, sie unmittelbar erkennen und anerkennen müssten (vgl. Mc 8³⁸. 14⁶². Lc 13³⁵. 17^{23f}. Mt 24^{26f}). Jene Frage kann nur eine Ungewissheit darüber bedeuten, ob er bei seiner Wiederkunft solche Jünger vorfinden werde, welche trotz der vorangehenden Anfechtungen ihren Glauben an ihn in Treue festgehalten hätten. Dieser einen Äusserung aber, welche wie ein pessimistischer Zweifel Jesu an dem dauernden Fortbestande des Erfolges seines messianischen Werkes auf Erden nach seinem Tode klingt, stehen in der evangelischen Überlieferung andere Aussagen von ihm gegenüber, welche bezeugen, dass er im allgemeinen doch die vertrauensvolle Erwartung hegte, das Reich Gottes werde in der Zukunft, gleich dem Senfkorn und Sauerteige, trotz seines gegenwärtig so unscheinbaren Anfanges eine grosse Ausbreitung und kraftvoll auf andere Gebiete einwirkende Bedeutung erlangen (Mc 4^{30—32}. Lc 13^{18ff}). Gerade in Folge der Leidenstaupe, welche er als der Messias erfahre, werde sich an dem von ihm auf die Erde geschleuderten Feuerbrande ein gewaltiges Feuer entzünden (Lc 12^{49f}.; vgl. oben S. 495). Er wusste zwar auf Grund seiner eigenen Erfahrungen, dass es verhältnismässig Wenige, nur die Minorität, seien, welche den Weg zum Leben einschlugen (Mt 7^{13f}. Lc 13^{23f}.; vgl. Mc 4^{2—9}). Er sah deutlich voraus, dass seine Jünger, ebenso wie er selbst, immer die um

des Evangeliums willen Gehassten und Verfolgten bleiben würden (Mt 10^{24f.} Mc 13¹³). Aber durch diese Erkenntnis war doch jenes Vertrauen auf ein im Verhältnis zu dem vorerst vorhandenen kleinsten Anfange überraschend grosses weiteres Wachstum des Reiches Gottes nicht ausgeschlossen.

Jesus gab auch dem Gedanken an eine Erweiterung des Reiches Gottes über die Grenzen Israels hinaus Raum. Die grundsätzliche Beschränkung seines eigenen Wirkens auf das Volk Israel war mit dem Gedanken an eine zukünftige Durchbrechung dieser Schranke nicht unvereinbar (vgl. oben S. 473 f.). Mehrere Momente drängten ihn positiv auf diesen Gedanken hin. Erstlich hatte zu dem regelmässigen Bestande der alttestamentlichen Verheissungen die Vorstellung gehört, dass die Wirkungen des Heilszustandes der Endzeit sich auch auf die übrigen Nationen miterstrecken würden, indem durch Vermittlung Israels auch sie zur rechten Gotteserkenntnis und -verehrung gelangen würden (Am 9¹². Jes 22^{ff.} 19^{23ff.} Mch 4^{1ff.} Zph 3⁹. Sach 2¹⁵. 8^{22f.} 14^{16ff.} Jer 3¹⁷. 16^{19ff.} Ez 36³⁶. 37²⁸. Jes 42^{1ff.} 49⁶. 51^{4f.}). Im späteren Judentum war diese universalistische Ausweitung der messianischen Erwartungen, bei der die Prärogative Israels durchaus gewahrt bleiben konnte, eher gesteigert, als verringert worden¹⁾. Zweitens waren in der eigenen religiösen Gesamtanschauung Jesu alle Voraussetzungen für eine Überwindung des jüdischen Partikularismus gegeben. Er dachte die zuvorkommende Liebe des himmlischen Vaters so gross und intensiv und die Bedingungen, an die Gott seine Heilserweisungen knüpfte, so rein innerlich und ethisch (vgl. oben S. 302 f.), dass sich mit innerer Notwendigkeit die Konsequenz ergab, das Gottesheil sei auch für Nichtisraeliten bereit, sofern sie nur diese innerlichen, ethischen Bedingungen erfüllten. Dazu kamen dann endlich die Erfahrungen, die er während seiner Wirksamkeit machte: Erfahrungen einerseits von der ungläubigen Missachtung, welche die Mehrheit des zuerst berufenen Verheissungsvolkes und speziell die Lehrer und Leiter dieses Volkes seiner Heilsoffenbarung gegenüber erwiesen (Mc 12^{1—9}. Lc 14^{15—24}), andererseits von der vertrauensvollen Em-

1) Vgl. Schürer, Geschichte d. jüd. Volkes II³ S. 500 und 540f.

pfänglichkeit, welche einzelne Nichtisraeliten ihm entgegenbrachten (Mt 8⁵—10. Lc 7²—10. Mc 7²⁷—29). So ist es durchaus verständlich, dass er den späteren Zugang auch von Nichtisraeliten zum Heile des messianischen Reiches ins Auge fasste. Seinen Volksgenossen, die von ihrem bösen Thun nicht ablassen wollten, drohte er, dass sie dereinst, bei seiner Wiederkunft zum Gerichte, von ihm verleugnet und von der Teilnahme am vollendeten Reiche Gottes ausgeschlossen werden würden. Mit dieser Drohung aber verband er das für die Heiden verheissungsvolle Wort: »und sie werden kommen von Ost und West und Nord und Süd und zu Tische liegen im Reiche Gottes; und es giebt Letzte, welche Erste sein werden, und es giebt Erste, welche Letzte sein werden« (Lc 13²⁶—30. Mt 8^{11f.}). Auch wenn er der Syrophönizierin, welche sein heilbringendes Wirken für ihre Tochter erflehte, die Antwort gab: »lass zuerst die Kinder satt werden« (Mc 7²⁷), deutete er mit diesem »zuerst« darauf hin, dass die Beschränkung des messianischen Heiles auf das Volk Israel, gemäss welcher er der Frau jetzt seine Hülfe versagen zu müssen meinte, eine nicht für alle Zukunft geltende, sondern nur in der gegenwärtigen Anfangszeit gebotene sei.

Es ist ein Fehlschluss, wenn man in dem Widerstande, den später Paulus auch bei den Autoritäten der jerusalemischen Urgemeinde zu bekämpfen hatte, um eine Anerkennung seiner Heidenmission zu erlangen, einen Beweis dafür findet, dass nicht schon Jesus selbst seine Jünger auf einen zukünftigen Eintritt auch von Heiden in das Reich Gottes hingewiesen haben könne. Bei den späteren Kämpfen zwischen Paulus und der Urgemeinde handelte es sich nicht um die Frage, ob das messianische Heil überhaupt auch Nichtisraeliten zugänglich sei, sondern um die Frage, unter welchen Bedingungen Heiden in die messianische Gemeinde aufgenommen werden dürften. Dass Jesus in betreff dieser Frage seinen Jüngern eine bestimmte, und zwar der Auffassung des Paulus entsprechende Anweisung gegeben habe, ist uns in unseren evangelischen Quellenberichten nicht überliefert und haben wir durchaus nicht ergänzend vorauszusetzen, wenn wir auf Grund gut überlieferter Worte Jesu annehmen, dass er auf ein künftiges Hineinkommen auch von Heiden ins Reich Gottes vorausgeblickt hat. Wir

müssen diesem Vorausblicke Jesu durchaus den unbestimmten Charakter belassen, der dadurch bedingt war, dass das Problem der Aufnahme der Heiden in die Jüngergemeinde für Jesus selbst in der Gegenwart praktisch nicht in betracht kam und dass er an solche zukünftige Perioden, in welchen die Verkündigung des Evangeliums an die Heidenwelt eine Hauptaufgabe für seine Jünger werden würde, nicht gedacht hat. Nicht nur hat er seinen Jüngern keine bestimmten Grundsätze und Methoden der Heidenmission vorgeschrieben, sondern er hat, wie es scheint, überhaupt nicht eine eigentliche Heidenmission in Aussicht genommen. Den Auftrag zu solcher Mission hat freilich die sekundäre evangelische Überlieferung auf den auferstandenen Herrn zurückgeführt (Mt 28¹⁹. Lc 24⁴⁷. Act 1⁸; vgl. Mc 16¹⁵). Aber Worte des auf Erden wirksamen Jesus, welche diesen Auftrag enthielten, hatte die ältere evangelische Überlieferung nicht mitgeteilt ¹⁾. Die Schilderung des Endgerichtes über die heidnischen Völker Mt 25^{31—46}, welche nicht etwa je nach ihrer Aufnahme oder Verwerfung des Evangeliums, je nach ihrem Bekenntnisse zum Messias oder ihrer Verleugnung desselben, sondern je nach ihrer freundlichen oder unfreundlichen praktischen Behandlung seiner Jünger ihren Lohn oder ihre Strafe empfangen werden, zeugt dafür, dass Jesus zwar an eine Verbreitung seiner Jünger in der Heidenwelt, aber doch nicht an eine grosse Mission seiner Jünger an die Völker gedacht hat. Denn sonst würde sich die endliche Entscheidung über das Heil oder die Verwerfung der Völker je nach ihrer Stellung zu dieser ihnen gebrachten Mission richten. Auch die Äusserung Jesu an seine Jünger beim letzten Mahle, dass sie, denen er seine vom Vater überkommene Herrschaft übertrage, in seinem Reiche bei ihm sein und auf Thronen sitzen würden, richtend die zwölf Stämme Israels (Lc. 22^{29f.}; vgl. Mt 19²⁸), weist darauf hin, dass

1) Das Wort Mc 13¹⁰: »und an alle Völker muss zuerst das Evangelium gepredigt werden«, löst sich so deutlich aus dem umgebenden Gedankenzusammenhange heraus, dass es nicht als dem gut überlieferten Grundbestande der in Mc 13 enthaltenen Rede Jesu zugehörig betrachtet werden kann. Es gehört aber wahrscheinlich auch nicht der kleinen judenchristlichen Apokalypse zu, die Mc. mit jenem Grundbestande zusammengearbeitet hat.

er die Wirksamkeit seiner Jünger und eben deshalb auch ihre dereinstige richterliche Bedeutung sich in erster Linie auf das Volk Israel erstreckend vorstellte. Wenn er also auch von einem Hinzukommen der Heiden von Ost und West zur Teilnahme am Heile des Reiches Gottes geredet hat, so scheint er dabei an eine Angliederung einzelner, vielleicht verhältnismässig vieler, heilsbedürftiger und vertrauensvoller Heiden an seine im grossen und ganzen aus geborenen Israeliten bestehende Jüngergemeinde gedacht zu haben. So können wir es ganz wohl begreifen, dass nach der in den Grundzügen keineswegs unglaublichen Überlieferung der Apostelgeschichte sich nachmals Männer der Urgemeinde zwar dazu entschliessen konnten, in einzelnen Fällen, wo unter besonderen Umständen in Palästina selbst die Aufforderung dazu an sie herantrat, auch Nichtisraeliten zu Gliedern der messianischen Gemeinde zu machen, dass es dagegen für die Urgemeinde ein ganz neues und schwieriges Problem wurde, ob eine solche geffissentlich betriebene Heidenmission, wie die des Paulus, bei welcher keinerlei Anschluss an die jüdische Religions- und Volksgemeinde gefordert wurde, zulässig sei ¹⁾. Wohl waren in dem Evangelium Jesu die allgemeinen Voraussetzungen dazu gegeben, um bei den Verhältnissen, wie sie sich praktisch in der apostolischen Zeit gestalteten, eine Heidenmission im paulinischen Sinne zu rechtfertigen. Daher ist es auch verständlich, dass nach dem Zeugnisse des Paulus Gal 26—9 die Säulen der Urgemeinde nach prinzipieller Erörterung des Problems, unter Vorbehalt ihres eigenen, auch von Paulus anerkannten Berufes zur Verkündigung des Evangeliums an die Beschneidung, sich zur Anerkennung des göttlichen Rechtes der von Paulus geübten Heidenmission bestimmen liessen. Aber die Urapostel brauchten, wenn wir den vorher besprochenen Bestand der in ihrem Kreise überlieferten Worte Jesu voraussetzen, sich dieser Konsequenzen des Evangeliums Jesu durchaus nicht von Anfang an deutlich bewusst zu sein.

3. Eine feste Organisation seiner Jünger, vermöge deren dieselben zu einer nach aussen hin abgegrenzten, im Innern

1) Vgl. in meinem Kommentar zur Apostelgeschichte (Meyers Komm. III)⁸ den Exkurs hinter 1118.

gegliederten Gemeinschaft würden, hat Jesus nicht vorausgesehen und -bestimmt. Auch die selbständige Bezeichnung als »Gemeinde« (*ἐκκλησία*) scheint er seiner Jüngerschaar nicht beigelegt zu haben¹⁾. Wie er während seines irdischen Lebens sich und seine Jünger äusserlich nicht von der jüdischen Volks- und Religionsgemeinschaft absonderte, so nahm er auch mit Bezug auf die für ihn absehbare Folgezeit keine solche Absonderung seiner Jünger in Aussicht. In dem Gleichnis von dem Unkraut unter dem Weizen (Mt 13^{24—30}) hat er die Warnung davor begründet, dass man in dem Wunsche, eine reine Gemeinde des Reiches Gottes herzustellen, eine äusserliche Ausscheidung aller schlechten Elemente vorzunehmen versuche, wo man doch gar nicht die Fähigkeit habe, genau die echten, guten Elemente von den unechten, schlechten zu unterscheiden²⁾. In dem ergänzenden Gleichnis von den guten und faulen Fischen im Netze (Mt 13^{47f.}) hat er dann seine Jünger auf das Gericht Gottes verwiesen, welches dereinst nach sicheren Merkmalen die notwendige Ausscheidung der schlechten Elemente aus der Vermischung mit den guten herbeiführen werde. Unter einander sollten seine Jünger durch brüderliche Liebe verbunden sein. Sie sollten nicht danach trachten, sich über einander zu erheben und ihren Vorrang vor einander durch Titel zu bezeichnen, sondern vielmehr ihre Grösse in der liebevollen, dienstwilligen Erniedrigung unter einander suchen (Mt 23^{8—12}. Mc 9^{33—35}. 10^{42—44}). Nun ist ja freilich die Erfüllung dieser allgemeinen Liebespflicht an sich durchaus vereinbar mit einer solchen, dem Zwecke der Gesamtheit dienlichen Organisation, durch welche Leitende und Geleitete, Vorgesetzte und Gehorchende unterschieden werden. Jesus selbst aber hat sich darauf beschränkt, jene allgemeine sittlich-religiöse Pflicht seinen Jüngern einzuschärfen und hat nicht auch die Notwendigkeit regelmässiger Über- und Unterordnungsverhältnisse rechtlicher Art zwischen

1) Darüber, dass Mt 16^{18f.} u. 18^{17f.} nicht als authentisch überlieferte Worte Jesu gelten können, s. die Anm. oben auf S. 153f. und 398.

2) Über den wahrscheinlichen Grundbestand dieser Parabel, den Mt. durch allegorisierende Zuthaten, denen dann seine allegorisierende Deutung V. 36—43 entspricht, erweitert hat, vgl. Jülicher II S. 546—563.

seinen Jüngern hervorgehoben. Er dachte die Gemeinde seiner Jünger auch weiterhin als einen freien, durch keine äussere Regel, sondern nur durch den inneren Anschluss an ihn und sein Evangelium, durch das Vertrauen auf die väterliche Liebe Gottes und durch Erweisung brüderlicher Liebe gegen einander verbundenen Verein, ebenso wie sie während seines Lebens mit ihm als ihrem Meister und dadurch unter einander verbunden waren.

Freilich hat Jesus zu einer künftigen Organisation seiner Jünger dadurch selbst einen Anknüpfungspunkt hergestellt, dass er die Zwölfe, die er in besonders nahe persönliche Gemeinschaft mit sich gezogen und schon während seiner eigenen irdischen Wirksamkeit zu besonderen Organen seiner Verkündigung gemacht hatte (Mc 3¹⁴), auch für die Zeit nach seinem Tode zu Fortsetzern seines Werkes in bevorzugtem Sinne bestimmte¹⁾. Wir dürfen zwar nicht sagen, er habe diese Zwölfe von vornherein nur mit dieser Zweckbeziehung erwählt, dass sie dereinst nach seinem Tode seine Wirksamkeit fortsetzen sollten, und ihre Aussendung bei seinen Lebzeiten habe auch nur die Bedeutung einer Vorübung auf jenen zukünftigen Beruf gehabt. Sondern die Zwölfe sollten in erster Linie schon während des irdischen Lebens Jesu als seine regelmässige Begleitung einen festen, für andere Menschen deutlich erkennbaren Stamm der Gemeinde des Reiches Gottes darstellen und ihm, dem Messias, wo er seine eigene einzelne Arbeitskraft in Anbetracht der Grösse des Arbeitsfeldes nicht ausreichend fand, zur Hülfe bei seiner ausbreitenden Verkündigung vom Reiche

1) Vgl. E. Haupt, zum Verständnis des Apostolats im NT. 1896. Zu einer Bestreitung der Geschichtlichkeit dieses Zwölfapostolates, (vgl. W. Seufert, der Ursprung und die Bedeutung des Apostolates in der christlichen Kirche, Leiden 1887, S. 14 ff.) liegt meines Erachtens durchaus kein kritisch berechtigter Anlass vor. Nur ist festzuhalten, dass der Begriff der »Apostel«, welcher in der späteren Zeit je länger desto mehr auf die von Jesus auserwählten und ausgesandten zwölf Jünger eingeschränkt worden ist, nach dem Bewusstsein der älteren Zeit, namentlich auch des Paulus, sich nicht mit dem Begriffe der »Zwölfe« (Mc 4¹⁰ u. ö. Act 62. I Kor 15⁵) deckte. Der Begriff der »Apostel« war der weitere, welcher alle umfasste, die sich berufsmässig der Ausbreitung des christlichen Evangeliums widmeten.

Gottes dienen (Lc 10₂). So hat Jesus sie — vielleicht nach der Überlieferung der Logia nicht sie allein, sondern einen grösseren Kreis von Anhängern, — schon in der ersten Periode seiner Wirksamkeit (vgl. oben S. 13f.) ausgesandt, um die Botschaft, dass das Reich Gottes genahet sei, in alle Ortschaften Palästinas zu bringen und Gesamtisrael dadurch auf den allgemeinen Sinn und Zweck seines Wirkens aufmerksam zu machen (Mc 6_{7—13}. Lc 10_{4—11}). Je deutlicher ihm aber im Verlaufe seiner Wirksamkeit die Notwendigkeit und das nahe Bestehen seines Todes ins Bewusstsein trat, desto mehr mussten diese nächsten Jünger für ihn die Bedeutung der nach seinem Tode an seine Stelle tretenden Träger seiner Lehre und seines Werkes gewinnen und musste seine besondere Unterweisung an sie in Zweckbeziehung auf ihre besondere Ausrüstung zu diesem ihrem zukünftigen Berufe geschehen. Bei seinem Abschiede hat er die Herrschaft, welche er seitens seines Vaters übertragen bekommen hatte, ihnen, die sie in der Zeit seines anfechtungsvollen Berufes treu bei ihm ausgeharrt hatten, weiter vermacht (Lc 22_{28f.}; vgl. Mt 19₂₈). Denn trotz des deutlichen Vorausblickes auf ihr jetzt bevorstehendes Gesichtetwerden durch den Satan und Anstossnehmen (Lc 22₃₁. Mc 14_{27—31}) hatte er die sichere Hoffnung, dass sie die Festigkeit des Vertrauens und Bekenntnisses zu ihm wiedergewinnen würden. Aber wie die messianische Würde, welche er sich selbst von Gott verliehen wusste, nicht eine Herrschaft irdischer Art war, die sich im Empfangen von Diensten Anderer bewährt hätte, sondern seinen Beruf zur Leistung des grössten Dienstes an Andere, zur Verkündigung und Verleihung des Reiches Gottes an die Menschen unter Daransetzung des eigenen irdischen Lebens, bedeutete (Mc 10_{42—45}), so hatte auch die Herrschaft, welche er den Zwölfen vermachte, nach seinem Bewusstsein nur die Bedeutung ihres Berufes, in seiner Nachfolge das messianische Wirken zur Aufrichtung des Reiches Gottes fortzusetzen, nicht aber die Bedeutung einer äusseren Vorrangstellung, welche sie unter den

1) Schon unser erster Evangelist, Mt 10_{5ff.}, hat der Aussendungsrede Jesu eine den ursprünglichen Sinn sowohl der Mc.- als auch der Logiaüberlieferung umdeutende Beziehung auf den zukünftigen Apostelberuf der Zwölfe nach dem Tode Jesu gegeben. Vgl. die Anm. auf S. 473.

Mitgenossen des Reiches Gottes einnehmen sollten. Dem Simon, den er als ersten mit seinem Bruder Andreas in seine spezielle Nachfolge berufen hatte, um sie zu »Menschenfischern« zu machen (Mc 1^{16f.}), gab er den Beinamen »Fels«, um auszudrücken, dass er wegen der Grösse und Lebhaftigkeit seines Vertrauens zu dem von Jesus verkündigten messianischen Reiche die Bedeutung einer festen Grundlage für das Reich Gottes haben werde (Mc 3¹⁶; vgl. Mt 16¹⁸)¹⁾. Und beim letzten Mahle hinterliess er ihm, trotz der Voraussicht auf sein rasches Erliegen und Verleugnen in der nahen Stunde der Versuchung (Mc 14^{29f.}), den Auftrag, wenn er sich von seinem Abwege wieder umgewandt haben werde, solle er seinen Brüdern zur Stütze dienen (Lc 22³²). Aber es kann nicht davon die Rede sein, dass diese dem Simon zugewiesene Bedeutung für die Gemeinde des Reiches Gottes sich im Sinne Jesu auf ein amtliche Leitung der Gemeinde im ganzen und ein amtliches Vorrecht vor ihren anderen Genossen bezogen hätte.

4. Oft und mit Nachdruck hob Jesus hervor, dass das Geschick seiner Jünger in der Folgezeit auf Erden Hass und Verfolgung seitens der anderen Menschen sein werde. Wie er sein eigenes Todesleiden als Erweisung der im Reiche Gottes allgemein geltenden Regel betrachtete, dass man um des Evangeliums willen das Kreuz auf sich nehmen und das Leben daransetzen müsse (Mc 8^{34f.}), so fand er andererseits in der Erfahrung, die er selbst von der tödlichen Feindschaft der Menschen wegen seiner Verkündigung des Reiches Gottes machte, die sichere Begründung des Schlusses auf analoge Erfahrungen, welche seine Jünger um des Reiches Gottes willen machen würden. »Ein Jünger ist nicht über seinen Meister, noch ein Knecht über seinen Herrn; es ist dem Jünger genug, dass er wird wie sein Meister, und der Knecht wie sein Herr. Wenn sie den Hausherrn Beezebul genannt haben, wieviel mehr seine Hausleute!« (Mt 10^{24f.}). Wenn Jesus auch die Zuversicht hatte, dass das Leiden, welchem er sich selbst unterzog, ein Mittel zur Förderung des Reiches Gottes sein werde, so gab er sich doch nicht der Vorstellung hin, dass es mit diesem seinem

1) Vgl. dazu die Anm. auf S. 153 f.

eigenen Leiden um des Reiches Gottes willen genug sein werde. Er blickte vielmehr voraus auf eine, daran sich anschliessende Leidenszeit aller seiner Jünger. In diesem Sinne verband er mit seiner Aussage, dass er zur Entzündung eines grossen Feuers auf der Erde gekommen sei (Lc 12⁴⁹), nicht nur den Hinweis auf seine eigene Leidenstaupe, die erst vollzogen sein müsse, bevor das Feuer machtvoll um sich greifen werde (V. 50), sondern auch die Voraussage, dass für seine Jünger jetzt Kampf und Familienzweist bevorstehe: »meinet ihr, dass ich gekommen bin, Frieden auf die Erde zu bringen? nein, sage ich euch, sondern Spaltung; denn von nun an werden fünf in einem einzigen Hause gespalten sein, drei werden gegen zwei und zwei gegen drei gespalten sein, der Vater gegen den Sohn und der Sohn gegen den Vater, die Mutter gegen die Tochter und die Tochter gegen die Mutter, die Schwiegermutter gegen die Schwiegertochter und die Schwiegertochter gegen die Schwiegermutter« (V. 51—53; Mt 10^{34—36}; vgl. Mc 7⁶). Auch die Aufforderung an die Jünger beim letzten Mahle: »aber jetzt, wer einen Beutel hat, nehme ihn, ebenso auch eine Tasche, und wer es nicht hat, verkaufe seinen Mantel und kaufe ein Schwert« (Lc 22³⁶) ist aus dem Vorausblicke auf diese bevorstehende Verfolgungszeit zu erklären. Jesus stellt die Notwendigkeit des Schwertkaufs in Gegensatz zu dem bisherigen Freigebliessen sein seiner Jünger von allem Mangel bei ihrer Wirksamkeit als seine Sendboten (V. 35) und begründet seine Aufforderung durch den Hinweis auf das für ihn selbst jetzt eintretende Endgeschick nach Verbrecherart (V. 37), weil er voraussieht, dass eben jetzt mit der über ihn hereinbrechenden Katastrophe auch für seine Jünger eine Periode anbrechen wird, wo sie nicht mehr friedlich und harmlos, wie bisher, sondern nur unter Kämpfen und Verfolgungen ihren Sendbotenberuf in seinem Dienste ausüben können.

Nach Mc. (10^{37—39}) gab er den beiden Zebedaiden, welche, um in seiner Herrlichkeit zu seiner Rechten und zu seiner Linken zu sitzen, sich anheischig machten, auch den Kelch zu trinken, den er trinke, und die Taufe zu erfahren, mit der er getauft werde, die Antwort, ihnen würde in der That dieser Kelch und diese Leidenstaupe zu Teil werden. Die vier ver-

trauten Jünger, welche ihn auf dem Ölberge nach dem Vorzeichen des von ihm angekündigten grossen Gerichtes befragten (Mc 13^{1—4}), verwies er nur auf das Vorzeichen der Anfechtungen und Verfolgungen, welche sie selbst wegen ihres Glaubens erfahren würden (V. 5f. 9. 11—13. 21—23. 28f.)¹⁾. »Ihr werdet ausgeliefert werden an Ratsversammlungen und werdet in Synagogen Schläge erhalten und werdet vor Prokuratoren und Könige gestellt werden um meinetwillen, zum Zeugnisse für sie. — Und es wird ein Bruder den Bruder ausliefern zum Tode, und ein Vater das Kind, und es werden aufstehen Kinder gegen Eltern und sie zum Tode bringen; und ihr werdet gehasst sein von Allen um meines Namens willen; wer aber ausharrt bis zu Ende, der wird errettet werden« (V. 9. 12f.). So wird die den Jüngern bevorstehende Zeit, »die Tage, da der Bräutigam von ihnen genommen sein wird«, für sie eine Zeit der Trauer sein (Mc 2²⁰), wo sie von dem sehnlichen, aber vergeblichen Verlangen erfüllt sein werden, einen der Tage des Menschensohnes zu sehen, d. h. wenigstens auf kurze Zeit etwas von dem Heile des mit der Wiederkunft des Messias eintretenden himmlischen Vollendungszustandes zu erfahren (Lc 17²²). Eben wegen dieses Gespanntseins ihrer Wünsche auf den zur Errettung erscheinenden Messias, werden sie in Gefahr stehen, trügerischen messianischen Vorspiegelungen Glauben zu schenken. Viele werden im Namen Jesu auftreten, sich also als an den wiedergekehrten Messias Jesus bezeichnen (Mc 13⁶), und Viele werden als Pseudomessiasse und Pseudopropheten auftreten, sich also im Gegensatz zu Jesus als den rechten Messias hinstellen (V. 21f.), und diese wie jene werden Viele abtrünnig machen. Aber dem Auftreten dieser falschen Messiasse wird das entscheidende Merkzeichen des Auftretens des wahren Messias fehlen, nämlich die wunderbare universale Offenkundigkeit des Erscheinens zum Vollzuge des Endgerichtes (Mc 13²¹. Lc 17^{23f}. Mt 24^{26f}).

Jesus dachte diese Zeit anfechtungsvoller Drangsale für seine Jüngergemeinde einerseits im Anschlusse an sein eigenes Todesleiden stehend (Lc 12^{50—53}. 17²⁵), andererseits seiner

1) Über den Grundbestand der eschatologischen Rede Mc 13 vgl. oben S. 17—20 und die Anm. auf S. 585.

messianischen Wiederkunft so vorangehend, dass seine Jünger darin ein sicheres Vorzeichen seines Naheseins erblicken könnten (Mc 13^{28f.}). Zwischen diesen Zeitbestimmungen besteht insofern kein Widerspruch, als Jesus von der Voraussetzung ausging, seine Wiederkunft werde verhältnismässig bald nach seinem Tode eintreten. Er hat nicht etwa seinen Jüngern besondere Verfolgungen für die erste Zeit nach seinem Scheiden von der Welt und dann wieder besondere Drangsale unmittelbar vor seiner Wiederkunft in Aussicht stellen wollen und dazwischen eine Periode verhältnismässig ruhiger, friedlicher Weiterentwicklung von unbestimmter Dauer liegend gedacht. Sondern er nahm an, dass die ganze noch bevorstehende Frist des gegenwärtigen Aeons eine Periode des Verfolgt- und Angefochtenwerdens seiner Jünger um seines und des Evangeliums willen sein werde. Und wegen seiner Vorstellung von der verhältnismässigen Kürze dieser Frist und von dem wesentlichen, wenn auch nicht ausschliesslichen, Fortbestande seiner Jüngergemeinde auf dem Boden des israelitischen Volkes gab er seiner Schilderung von den bevorstehenden Bedrängnissen eine solche zeitgeschichtliche Färbung, wie sie den zu seiner Zeit bestehenden Verhältnissen im jüdischen Lande entsprach (Mc 13^{9.21f.}).

5. Wie Jesus seinen Jüngern eine endliche Errettung nach der Periode der Leiden und Verfolgungen verhies, so verkündigte er andererseits seinen ungläubigen jüdischen Zeitgenossen nach der Periode ihres gegenwärtigen unbussfertigen Dahinlebens in irdischem Wohlsein ein schreckliches, vernichtendes Verderben. Dieser bösen Generation war er von Gott zum Gerichtsprediger bestellt. Dadurch ward er ihr zum Zeichen, nämlich zum Jonazeichen (Lc 11^{29—32.} Mt 12^{39.41f.}; vgl. oben S. 432 u. 471). Zwar wiegten sich seine Zeitgenossen in Sicherheit mit dem Gedanken, dass die grossen Gottesgerichte über das Volk Israel der Vergangenheit angehörten und weitere Gerichte Gottes nur die gegen Israel feindseligen heidnischen Völker treffen würden. Aber Jesus verwies sie auf das Beispiel von dem Krankheitsdämon, der, wenn er vom Menschen ausgetahren ist, nachher aber wieder eine Disposition bei ihm vorfindet, mit siebenfacher Verstärkung zu ihm zurückkehrt, so dass es zuletzt bei dem Menschen

schlimmer wird als zuerst. So werde es auch dieser bösen Generation ergehen. Das Gerichtsverderben, von welchem sie für immer frei geworden zu sein vermeinten, werde mit verstärkter Gewalt wieder über sie hereinbrechen, weil sie in ihrer Sündhaftigkeit die Wiederkehr des Gerichtes herausforderten (Mt 12^{43—45}; vgl. oben S. 150 f.). Im Vorausblick auf dieses drohende Gericht rief er Wehe über die blühenden Ortschaften am galiläischen See, welche den Hauptschauplatz seiner Wirksamkeit gebildet hatten. Tyrus und Sidon, jenen heidnischen Städten, denen die alttestamentlichen Propheten schrecklich vernichtende Gottesgerichte androhten, werde es am Tage des Gerichtes erträglicher ergehen als Chorazin und Bethsaida; und Kapharnaum, die bis zum Himmel, d. h. zu stolzester Macht und Herrlichkeit, erhöhte Stadt, werde bis zum Hades, d. h. bis zur tiefsten Vernichtung, erniedrigt werden (Lc 10^{13—15}. Mt 11^{20—24}). Wahrscheinlich im Anschluss an den Ausspruch einer jüdisch-apokalyptischen Schrift, wo der gegenwärtigen Generation eine Strafvergeltung für alle seit Abels Ermordung an den von Gott gesandten Predigern der Frömmigkeit begangenen Blutthaten angedroht war, versicherte Jesus, in der That werde diese Generation die grosse Strafheimsuchung erfahren (Lc 11^{49—51}; vgl. Mt 23^{34—36}). Denen, welche ihm von der Ermordung galiläischer Männer während der Opferdarbringung im Tempel berichteten und welche in der Erfahrung dieses schrecklichen Schicksals das Anzeichen einer besonders grossen Schuld der Ermordeten sahen, erwiderte er, dass sie alle, wenn sie nicht Busse thäten, ein ebensolches Vernichtungsgericht erfahren würden (Lc 13^{1—5}). Um zu zeigen, wie nahe ihnen das Gericht drohe und wie ihnen jetzt nur noch eine kurze Gnadenfrist zur Busse gegeben sei, erzählte er ihnen das Gleichnis von dem unfruchtbaren Feigenbaume, den der Besitzer des Weinbergs schon umhauen lassen will, dem er dann aber auf Zureden des Weingärtners noch eine kurze Frist des Bestandes zu neuer, aber auch gewiss letzter Erprobung der Fruchtbarkeit gewährt (Lc 13^{6—9}). Er schalt sie, die sie nach Wolken und Wind so klug das künftige Wetter, die künftige äussere Gestalt des Himmels und der Erde, zu beurteilen vermöchten, dass sie unfähig wären, die Bedeutung der gegenwärtigen Zeit zu würdigen

und in ihr die Anzeichen des bevorstehenden Gerichtes zu erkennen (Lc 12^{54—56}; vgl. Mt 16^{2f.}). Er forderte sie auf, aus ihrem eigenen Verhalten in irdischen Angelegenheiten zu erschliessen, was angesichts des drohenden Gottesgerichtes das gehörige Verhalten für sie wäre: wo man doch, wenn man als Schuldner von seinem Gläubiger vor den Richter gebracht werden solle, noch die letzte mögliche Frist zum Vergleiche mit dem Gläubiger wahrnehmen müsse, um nicht der sonst vom Richter unfehlbar verhängten Gefängnisstrafe bis zur völligen Abtragung der Schuld zu verfallen (Lc 12^{57—59})¹⁾. Insbesondere verkündigte er ein göttliches Strafgericht über Jerusalem, die Prophetenmörderin, die von ihm beweinte Stadt, welche er so oft zu sich zu locken gesucht hatte, die aber nicht kommen wollte und vor deren Augen verborgen blieb, was ihr zum Heile diente (Lc 13^{34. 194f.}). Bei seiner letzten Anwesenheit in Jerusalem münzte er auf die Hierarchen das Gleichnis von den Winzern, die sich der Pflicht gegen ihren Herrn entziehen und sich freventlich gegen seine Boten, ja auch gegen seinen einzigen geliebten Sohn vergehen, um den Weinberg für sich selbst auszubeuten und zu gewinnen, über die dann aber der Herr zum vernichtenden Strafgerichte kommt (Mc 12^{1—9}). Als er von seinen Jüngern auf die Mächtigkeit des Tempelbaues in Jerusalem hingewiesen wurde, antwortete er, es werde nicht ein Stein dieses Tempels auf dem anderen gelassen werden, der nicht zerstört werde (Mc 13^{1f.}).

In welchem Verhältnis stand nach der Vorstellung Jesu dieses angedrohte Gericht über die unbussfertigen jüdischen Zeitgenossen und speziell über Jerusalem zu den Verfolgungen

1) Das Stück Lc 12^{54—59} ist hinsichtlich seines Themas nicht mit dem voranstehenden Stücke Lc 12^{49—53}, sondern mit dem folgenden Lc 13^{1—9} verwandt. Wahrscheinlich gehörte es in der Logiaquelle mit diesem letzteren fest zusammen, und zwar so, dass sein ursprünglicher Platz hinter Lc 13⁹ war. Analoge Fälle, wo Lc. den ursprünglichen Zusammenhang der Quellenstücke aufgehoben oder verschoben hat, s. oben S. 28f. — Mt. hat die Parallele zu den Worten Lc 12^{57—59} in seine Bergrede (5^{25f.}) eingeflochten, weil er ihren parabolischen Sinn verkannte und sie als direkte Ermahnung zur Versöhnlichkeit auffasste.

und zu der endlichen Errettung, welche er seinen Jüngern vorausverkündigte? Dachte er an ein in der Form einer politischen Katastrophe erfolgendes Strafgericht über das jüdische Volk und die jüdische Hauptstadt, welches während der Periode der irdischen Weiterentwicklung seiner Jüngergemeinde eintreten und also in einem zeitlichen, wohl aber auch sachlichen Zusammenhange mit den seinen Jüngern bevorstehenden Drangsalen in dieser Periode stehen werde? Oder dachte er an das definitive göttliche Endgericht, welches er selbst als wiederkehrender Messias zur Errettung seiner Jünger von ihren irdischen Drangsalen herbeiführen werde, mit welchem also die Periode der himmlischen Vollendung des Reiches Gottes beginnen werde? Bei einigen der Gerichtsandrohungen an die zeitgenössische jüdische Generation spricht er ganz deutlich von »dem Gerichte« oder »Gerichtstage« im speziellen Sinne, d. h. von dem entscheidenden göttlichen Endgerichte bei seiner Wiederkunft (Mt 11²²—24. 12^{41f}. Lc 10^{12, 14}. 11^{31f}). Diese Gerichtsandrohungen aber sind den übrigen sonst in ihren Motiven und ihrer Art ganz gleich. Daraus ist zu schliessen, dass Jesus bei allen diesen Verkündigungen eines Gerichtes über Israel nicht ein einzelnes, in den Verlauf der irdischen Weiterentwicklung seiner Gemeinde hineinfallendes Strafgericht, welches von dem grossen göttlichen Endgerichte zu unterscheiden wäre, sondern eben dieses Endgericht selbst gemeint hat. Dasselbe wird das jüdische Volk in ganz besonderem Grade treffen und vernichten, weil dieses durch seine ungläubige Verwerfung des Messias eine ganz besondere Schuld auf sich geladen hat. Auch die Gerichtsandrohung Jesu über Jerusalem ist nicht anders aufzufassen. Die in der Rede Mc 13 überlieferten Worte Jesu dienen zur besonderen Bestätigung dafür, dass er auch das Gericht über Jerusalem als das Endgericht bei seiner Wiederkunft vorstellte. Als er seinen Jüngern die völlige Zerstörung des Tempelbaues verkündigt hatte (Mc 13^{1f}.) und sie ihn nach der Zeit und dem Vorzeichen fragten, wann »dieses« sich vollziehen werde (V. 3f.), antwortete er ihnen mit dem Hinweise auf die ihnen bevorstehenden Anfechtungen und Verfolgungen um ihres messianischen Glaubens willen (V. 5f. 9—13. 21—23), welche das Anzeichen des unmittelbaren vor der Thüre Stehens

seiner Ankunft sein würden (V. 28f.), und mit der Hervorhebung der Ungewissheit des Zeitpunktes seiner Wiederkunft und der daraus für seine Jünger folgenden Notwendigkeit zu jederzeitiger Bereitschaft (V. 32—37). Diese Antwort steht zu der gestellten Frage nur dann in deutlicher und einfacher Beziehung, wenn für das Bewusstsein Jesu die verkündigte Zerstörung des jerusalemischen Tempels ein Glied des Endgerichtes war, welches eben bei seiner Wiederkunft zur Errettung der Genossen des Reiches Gottes eintreten würde. Jesus wollte nicht nur ein dereinstiges Aufhören des irdischen Tempels und seines Kultus bezeichnen, wenn die Zeit der himmlischen Vollendung des Reiches Gottes anbreche. Sondern weil er unter der prunkvollen äusseren Erscheinung des Tempelbaues und Tempelkultus eine tiefe innere Verderbnis sah und einen klaffenden Widerspruch zwischen der von Gott gesetzten Bestimmung des Tempels und der durch die Schuld der Menschen gewordenen Wirklichkeit desselben fand (Mc 11 15—17), musste sich bei ihm die Vorstellung von dem dereinstigen Aufhören des Tempels zu der Vorstellung von einem zerstörenden Strafgerichte Gottes über den Tempel gestalten.

Gewiss hat es sein gutes Recht, wenn die christliche Gemeinde später in der schrecklichen Katastrophe, die im jüdisch-römischen Kriege über das jüdische Volk und insbesondere über Jerusalem hereinbrach, eine merkwürdige Erfüllung des von Jesus seinen jüdischen Zeitgenossen verkündigten Gerichtes erblickte. Noch die Generation, welcher er das Strafgericht für ihr ungläubiges und unsittliches Verhalten angedroht hatte, hat wenige Jahrzehnte nach seinem Tode diese Erfüllung seiner Worte erfahren. Aber wenn wir nach dem ursprünglichen Gedankenkreise Jesu selbst fragen, müssen wir feststellen, dass er das angedrohte Gericht doch in anderer Art gedacht hat, als es sich in jenem jüdischen Kriege, in der Zerstörung Jerusalems und seines Tempels verwirklicht hat. Er hat nicht eine durch Menschenhände herbeizuführende politische Katastrophe, sondern das unmittelbar durch den wiederkehrenden Messias herbeizuführende Endgericht Gottes gemeint¹⁾.

1) Dadurch, dass schon in unseren Evangelien Jesu auch solche weissagende Worte in den Mund gelegt sind, welche sich offenbar auf

6. Was bieten uns die Reden Jesu im vierten Evangelium an Vorstellungen mit Bezug auf die weitere Entwicklung und die Geschicke seiner Jüngergemeinde auf Erden in der Zeit nach seinem Tode? Es fehlen hier zwar direkte Äusserungen Jesu über die verhältnismässige Kürze dieser bevorstehenden Periode und über die dabei doch geltende Ungewissheit des Zeitpunktes ihres Abschlusses. Es kommen aber auch keine solche Äusserungen vor, welche im Gegensatze zu dem in den synoptischen Quellen überlieferten Vorstellungskreise Jesu auf eine längere künftige Entwicklung der Jüngergemeinde unter ganz neuen Verhältnissen hindeuteten. Vielmehr erscheinen an der einzigen Stelle, wo direkt auf die Wiederkunft Jesu zur Herbeiführung des himmlischen Heilszustandes seiner Jünger Bezug genommen ist, ebenso wie in den synoptischen Aussagen die angeredeten Jünger selbst als diejenigen, zu denen der Herr auf die Erde

die politischen Ereignisse des jüdisch-römischen Krieges und der Zerstörung Jerusalems beziehen, ist die Erkenntnis der oben bezeichneten Vorstellung Jesu verdunkelt worden. Aber es ist leicht zu erkennen, dass diese Worte der Weissagung auf die politischen Ereignisse des jüdisch-römischen Krieges nicht authentisch auf Jesus zurückgehen. Über Mc 137—9 a. 14—20 vgl. oben S. 17—20. Lc. hat in 2120—24 bei seiner Reproduktion von Mc 1314—20 die Beziehung auf den jüdischen Krieg noch direkter hervorgehoben, als es in den geheimnisvoll andeutenden Worten des Mc. geschehen war. Ohne Zweifel ist auch die deutliche Weissagung auf die Belagerung und Zerstörung Jerusalems Lc 1943f. ein erweiternder Zusatz des Lc. zu den aus guter Überlieferung (vgl. oben S. 30) stammenden Worten Lc 1939—42. — Bei Mt. ist die Anspielung auf die Belagerung Jerusalems 227 eine Zuthat zu dem in Lc 1416—24 vorliegenden ursprünglichen Bestande der Gastmahlsparabel. Auch in 2335 hat Mt., wie es scheint, eine Bezugnahme auf die späteren Ereignisse in Jerusalem anzubringen gesucht, indem er den Sacharja, von dem es heisst, er sei von den Juden zwischen Tempel und Altar gemordet, abweichend von Lc. (1151) als »den Sohn des Barachias« bezeichnet. Ursprünglich gemeint war der Sacharja, Sohn Jojadas, dessen Steinigung auf den letzten Blättern des AT.'s (II Chr 2420f.) erzählt ist. Mt. aber scheint an den von Josephus als »Sohn des Baruch« bezeichneten Sacharja gedacht zu haben, der nach Jos. Bell. IV, 5,4 kurz vor der Zerstörung Jerusalems durch die Römer von den Zeloten auf dem Tempelplatz ermordet ward.

zurückkehren wird, um sie zu sich in das himmlische Leben hinaufzuholen (143). Und alles, was sonst an Ahnungen und Voraussagungen Jesu über die irdische Zukunft seiner Jüngergemeinde ausgesprochen ist, steht, wie wir sehen werden, unter der stillschweigend geltenden Voraussetzung, dass im wesentlichen die gleichen äusseren Verhältnisse für die Jüngergemeinde Bestand behalten, welche bei Lebzeiten Jesu selbst vorhanden waren.

Jesus drückt die Gewissheit aus, dass seine Jüngergemeinde in Folge seines Todes nicht nur eine innerliche Förderung erfahren wird, sofern sie nach der ersten Zeit schwerster Trauer über seinen Verlust bald unter den Wirkungen des göttlichen Geistes eine freudige Zuversicht zu ihm, ein vertieftes Verständnis für seine Lehre, eine erneute, unzertrennbare, innerliche Gemeinschaft mit ihm und einen gesteigerten Muth zum offenen Zeugnisse für ihn gewinnen wird (14¹⁶—21.26f. 15²⁶f. 167—23; vgl. oben S. 514ff.), sondern dass sie sich auch äusserlich weiter ausbreiten wird. In seinem Abschiedsgebete bittet er nicht nur für die Jünger, die ihn jetzt umgeben, sondern auch für alle diejenigen, welche zukünftig durch ihr Wort an ihn gläubig werden (17²⁰). Nicht zwar bei dieser Gelegenheit, wohl aber einige Male bei früheren Anlässen, äussert er die Voraussicht, dass in der Zukunft auch Nichtisraeliten an dem von ihm verkündigten und vermittelten Heile Anteil erlangen werden ¹⁾. Es ist besonders, ebenso wie nach unseren synoptischen Berichten, die ihm entgegengebrachte vertrauensvolle, verlangende Empfänglichkeit einzelner Nichtisraeliten, welche ihm diese Perspektive auf das künftige Hinausreichen seiner Heilswirkungen über die Grenzen Israels hinaus eröffnet. Wir dürfen freilich in dem Worte an die samaritanische Frau, dass das Heil aus den Juden hervorgehe (4²²), kaum eine indirekte Andeutung des Gedankens finden, dass das verheissungsgemäss unter den Juden, aus den bei ihnen gegebenen Bedingungen heraus, zur Erscheinung gelangende messianische Heil doch

1) Darüber, dass die Sendung Jesu an die »Welt« nicht direkt den Sinn einer universalistischen Bestimmung seines messianischen Werkes hat, vgl. oben S. 485f.

seine Bestimmung nicht allein für die Juden habe. Wohl aber hat Jesus in den Worten an seine Jünger nach dem Gespräche mit jener ihn verständnisvoll hörenden und fragenden Frau seine Erkenntnis des Reifseins auch der Samariter für die messianische Heilsbotschaft und seinen Vorausblick auf die dereinstige reiche Erntearbeit seiner Jünger auf diesem Arbeitsfelde ausgesprochen (4^{35—38})¹⁾. Ebenso gab ihm der ihm zu Ohren kommende Wunsch hellenischer Festpilger in Jerusalem, ihn zu sehen (12^{20—22}), Anlass dazu, auf eine weitere Ausbreitung seiner segensreichen Wirkungen vor auszuschauen, welche freilich erst eintreten könne, wenn sein eigenes Leben abgeschlossen sei. Das Weizenkorn müsse in die Erde geworfen sein und ersterben, wenn es viele Frucht bringen solle (V. 24); erst als der aus der Erde zum himmlischen Leben Erhöhte könne er Alle, nicht nur Israeliten, zu sich ziehen (V. 32). Auch in Anknüpfung an das Gleichnis von dem Hirten, der mit vollem Interesse für seine Herde sorgt und sein Leben für seine Schafe einsetzt, nahm er Bezug auf einen künftigen Zuwachs seiner Jünger-gemeinde aus einem anderen Kreise heraus, als für welchen er zunächst wirkte und aus welchem er zunächst die Seinen gewann: »und ich habe andere Schafe, welche nicht aus dieser Hürde sind; auch diese muss ich leiten und sie werden auf meine Stimme hören und es wird werden eine Herde, ein Hirt« (10¹⁶). So deutlich es ist, dass er in diesen Aussprüchen an eine zukünftige Erweiterung seines Jüngerkreises über die Grenzen des Volkes Israel hinaus gedacht hat, so bemerkenswert ist es doch, dass diese Aussagen durchaus den allgemein gehaltenen Charakter solcher ahnenden Vorausblicke bewahrt haben, bei denen eine Erkenntnis der besonderen Verhältnisse der Zukunft fehlt, und dass seine Aussagen durchaus nicht die Gestalt bestimmter Aufträge an seine Jünger zu einer Mission ausserhalb des jüdischen Volkes bekommen haben. In dieser Beziehung gleichen sie ganz den in unseren synoptischen Quellenberichten überlieferten Äusserungen Jesu über das zukünftige Verhältnis des Reiches Gottes zu den Heiden. Auch

1) Vgl. über diese St. oben S. 486f. Über die Bedeutung der in hebräischer Weise gebrauchten Präterita in V. 38 s. oben S. 513.

diese johanneischen Worte enthalten keinerlei Andeutung über die besonderen Probleme der Heidenmission, welche nachmals die apostolische Generation bewegt haben. Es ist uns unter Voraussetzung dieser johanneischen Worte Jesu, ebenso wie unter Voraussetzung jener synoptischen, verständlich, dass die ursprünglichen Jünger Jesu, auch ein Johannes, später die Berechtigung der von Paulus befolgten Methode der Heidenmission in Frage ziehen konnten. Aber es ist zugleich verständlich, dass sie dabei zu dem Schlusse gelangten, sie dürften das Heidenevangelium des Paulus als auf göttlichem Auftrage beruhend anerkennen und ihm und dem Barnabas die Rechte der Gemeinschaft bieten (Gal 2⁶—9). Und es ist verständlich, dass, als endlich durch das grosse Strafgericht über das jüdische Volk dem ursprünglichen Berufe der Urapostel zur Verkündigung des Evangeliums an das Verheissungsvolk von Gott ein Ende bereitet war, auch ein Johannes seinen weiteren Beruf darin finden konnte, auf heidenchristlichem Gebiete für das Evangelium fortzuwirken.

Jesus betrachtet auch nach den johanneischen Reden die Glieder des engeren Jüngerkreises, welcher seine regelmässige Begleitung gebildet hatte und ihn auch bei der letzten Mahlzeit umgab, als die berufenen Organe zur weiteren Ausbreitung seiner Gemeinde. Sie, welche er aus der Welt auserlesen und in seine Gemeinschaft gezogen hatte (15^{16.19}), welche von Anfang an bei ihm gewesen und geblieben waren (15²⁷; vgl. 6⁶⁷—69), welche er geliebt und zu seinen Freunden gemacht hatte (13^{34.159}—15) und welche ihn wieder geliebt hatten (16²⁷), welchen er die ganze von Gott empfangene Offenbarung mitgeteilt hatte (15^{15.176.8.26}) und welche ihn als den von Gott gesandten Offenbarer gläubig aufgenommen hatten (16^{27.176}—8.25), welche er als eine ihm von Gott geschenkte Gabe betrachtete (17^{2.6.9.24}) und fürsorglich gehütet und bewahrt hatte, Keinen verderben lassend, ausgenommen den »Sohn des Verderbens« (17¹²), — sie sollten die Fortsetzer seines Werkes auf Erden nach seinem Tode sein. Sie werden in seine Arbeit eintreten und nach der von ihm vollbrachten Aussaat den Erntegewinn haben (4³⁶—38). Sie werden dieselbe Wirksamkeit üben wie er, aber in gesteigertem Masse (14¹²). Bei seinem Abschiede spricht er aus,

dass er sie ebenso in die Welt sende, wie Gott ihn in die Welt gesandt habe (17¹⁸). Es fehlt aber auch in den johanneischen Reden Jesu jede Hindeutung auf einen amtlichen Vorrang dieser seiner nächsten Jünger innerhalb der zukünftig erweiterten Gemeinde, oder überhaupt auf eine rechtliche Organisation der Jüngergemeinde in der Zukunft. Es fehlt dieser Begriff der »Gemeinde« (*ἐκκλησία*) selbst. Jesus rechnet auch hier nicht auf ein äusserliches, sondern nur auf ein innerliches Getrenntsein seiner Jünger von der Welt, dadurch dass sie an der von ihm empfangenen Offenbarung festhalten (17^{15—17}). Er rechnet nicht auf ihre äusserliche, sondern auf ihre innerliche Einheit unter einander, dadurch dass sie in der Liebesgemeinschaft mit ihm und dem Vater bleiben (17^{21—23}).

Ferner hat Jesus auch nach den johanneischen Reden vorhergesehen, dass seine Jünger seitens der anderen Menschen Hass und Verfolgung erfahren würden, in Analogie zu der tödlichen Feindschaft, welche er selbst seitens der Welt erfuhr. Bei seinem Abschiede sagte er den Jüngern dieses auf Erden ihrer wartende Schicksal bestimmt voraus, damit, wenn es eintrete, sie sich seiner Worte erinnerten und an dem scheinbaren Widerspruche dieses Geschickes zu ihrem Heilsstande keinen Anlass nähmen, an ihrem Glauben irre zu werden (16¹ u. 4). Er verkündigt ihnen: »wenn die Welt euch hasst, so bedenket, dass sie mich zuerst gehasst hat; wenn ihr aus der Welt wäret, so würde die Welt das Ihrige lieben; weil ihr aber nicht aus der Welt seid, sondern ich euch auserlesen habe aus der Welt, deswegen hasst euch die Welt. Gedenket des Wortes, welches ich euch gesagt habe: der Knecht ist nicht grösser als sein Herr; wenn sie mich verfolgt haben, so werden sie euch auch verfolgen; wenn sie mein Wort bewahrt haben, so werden sie das eure auch bewahren. Aber dieses Alles werden sie an euch thun um meines Namens willen, weil sie den nicht kennen, der mich gesandt hat« (15^{18—21}). »Sie werden euch aus der Synagoge ausschliessen; ja, es kommt die Stunde, wo jeder, der euch tötet, meinen wird, Gott eine Verehrung darzubringen; und dies werden sie thun, weil sie weder meinen Vater kennen noch mich« (16^{2f.}). Es ist wohl zu beachten, wie die hier den Jüngern angekündigten Verfolgungen ganz in der Allgemein-

heit bezeichnet werden, in welcher Jesus sie unmittelbar aus seinen eigenen Erlebnissen folgern konnte, während jede Weissagende Bezugnahme auf spezielle zukünftige Ereignisse und Verhältnisse fehlt. Der einzige spezialisierende Zug ist der, dass man die Jünger aus den Synagogen ausschliessen werde. Aber gerade dieser Zug ist nur dafür ein charakteristisches Zeugnis, dass auch hier, ebenso wie in Mc 13^a, im wesentlichen der Fortbestand der jüdischen Umgebung und Verhältnisse, unter denen Jesus selbst gelebt hatte, für seine weitere Gemeinde vorausgesetzt ist.

Endlich, so nachdrücklich in den Reden des vierten Evangeliums hervorgehoben ist, dass über die Ungläubigen, welche die Heilsverkündigung Jesu nicht aufnähmen, ein Gericht ergehe (3^{18f.} 5^{22.27.} 9^{39.} 12⁴⁸), so wenig ist hier irgendwo auf das bevorstehende Strafgericht des jüdisch-römischen Krieges und der Zerstörung Jerusalems und des Tempels angespielt. Das Gericht, welches verkündigt wird, ist überall das göttliche Gericht, dessen Vollzug dem Messias übergeben ist, ein ewiges Gericht, welches die Ungläubigen selbst sich schon gegenwärtig dadurch zuziehen, dass sie das ewige Heilsleben nicht annehmen wollen. An ein göttliches Strafgericht in Form einer politischen Katastrophe ist nicht gedacht.

Die in den johanneischen Reden mitgeteilten Aussagen Jesu über die zukünftige Weiterentwicklung seiner Jüngergemeinde auf Erden stehen, bei aller Selbständigkeit im einzelnen und in der Form, hinsichtlich ihres Gedankeninhaltes im grossen und ganzen in frappantem Einklange mit den durch die synoptischen Quellen überlieferten Äusserungen Jesu. Dieser Einklang bildet ein zu anderen Anzeichen hinzukommendes höchst bedeutsames Zeugnis für den geschichtlichen Kern dieser johanneischen Reden. Fast noch charakteristischer, als die Übereinstimmung in dem, was Jesus positiv voraussagt, ist die Übereinstimmung in dem Fehlen weissagender Beziehungen auf einzelne äussere Thatfachen und Entwicklungen der Zukunft. Um die Eigentümlichkeit der johanneischen Reden in diesem Punkte zu würdigen, müssen wir bedenken, wie selbstverständlich es der späteren evangelischen Überlieferung erschien, dass Jesus die zukünftigen Ereignisse und Verhältnisse vorausgesehen habe und

wie gern man ihm Weissagungen ex eventu in den Mund legte (vgl. Mc 13¹⁴—20. Mt 18^{17f.} 22⁷. 23³⁵. 28^{19f.} Lc 19^{43f.} 21^{20—24.} 24^{47—49}). Auch der vierte Evangelist suchte in den ihm durch die Quelle überlieferten und von ihm geschichtlich umrahmten Reden geheimnisvoll weissagende Vorausbezeichnungen einzelner zukünftiger Thatsachen als spezifische Proben des wunderbaren Erkenntnisvermögens Jesu (vgl. 22^{1f.} 7³⁹. 12³³. 18⁹). Aber er trug dabei doch nur seinerseits Gedanken und Anspielungen in die Worte Jesu hinein, die dem ursprünglichen Sinne derselben fremd waren.

Kap. 2. Das notwendige Verhalten der Jünger in der Zukunft.

1. Die von Jesus im Vorausblicke auf die Weiterentwicklung seiner Jüngergemeinde auf Erden gegebenen Ermahnungen an seine Jünger, wie sie sich in der Zukunft verhalten sollen, sind im Prinzip identisch mit den Forderungen, welche er im allgemeinen als Bedingungen des Hineingelangens in das Reich Gottes aufstellt. Wir können von diesen allgemeinen Forderungen jene Ermahnungen nur insofern unterscheiden, als er an Stelle des Verhaltens, durch welches die Menschen zu seinen Jüngern und Genossen des Reiches Gottes werden, zum Teil, und zwar speziell im Anschluss an seine Vorausblicke auf die Zukunft, ein solches Verhalten fordert, durch welches die zu seinen Jüngern und Genossen des Reiches Gottes Gewordenen das, was sie geworden sind, bleiben und zur Teilnahme an dem Vollendungsheile gelangen, welches er als der vom Himmel wiederkehrende Messias herbeiführen wird. Während die Bedingungen des Eintritts in das Reich Gottes darin liegen, dass man mit vertrauensvollem Entschlusse das vom Messias verkündigte Heil des Reiches Gottes ergreift und sich mit ernster Sinnesänderung von allem abwendet, was sich mit der wahren Gerechtigkeit nicht verträgt, bestehen die Bedingungen des Bleibens im Reiche Gottes und der Anteilerlangung an jenem Vollendungsheile darin, dass die Jünger mit unentwegter Treue

an ihrem messianischen Glauben und an ihrer himmlischen Heilshoffnung festhalten und sich durch keinerlei Versuchungen und Anfechtungen von der Ausübung der wahren Gerechtigkeit wieder abbringen lassen. Diesem Gedanken giebt Jesus Anwendung auf die Umstände, Bedürfnisse und Schwierigkeiten welche er für die Zukunft voraussieht. Weil aber seine Vorstellungen von der Zukunft doch nur sehr allgemeine und unbestimmte sind, haben auch seine Ermahnungen mit Bezug auf diese Zukunft einen verhältnismässig allgemeinen Charakter.

Sofern Jesus die Ungewissheit des *Termine*s in betracht zieht, wann der neue Aeon anbrechen wird, richtet sich seine dringende Ermahnung an die Jünger darauf, dass sie jederzeit für den plötzlichen Eintritt seiner Wiederkunft bereit seien. In mehreren Gleichnissen: von den Knechten, deren Herr zu unbestimmter Zeit von einem Festmahl oder von einer Reise zurückkehrt (Lc 12^{35—38}. 42 —46 Mt 24^{45—51}. Mc 13³⁴), vom Hausherrn, der die Stunde des nächtlichen Einbrechens des Diebes nicht weiss (Lc 12^{39f}. Mt 24^{43f}.), von den Brautjungfern, welche den zu ungewisser Stunde zur Hochzeit kommenden Bräutigam mit brennenden Leuchten erwarten sollen (Mt 25^{1—12}), hat er seinen Jüngern die Forderung veranschaulicht und begründet, in rechter Klugheit von vornherein und ausdauernd sich so zu verhalten, dass er bei seinem überraschenden Kommen sie in dem gehörigen Zustande antreffe. Weder sollen sie in sicherem Vertrauen auf sein noch langes Ausbleiben die Herstellung rechter Bereitschaft auf später verschieben, noch bei unvermuteter Verzögerung seines Kommens die anfängliche Bereitschaft fallen lassen. Unter dem bildlichen Begriffe der Wachsamkeit, welche er im Anschluss an das Gleichnis von dem zur Thürhut bestellten Knechte seinen Jüngern empfiehlt (Mc 13^{33—37}; vgl. Lc 12^{35—38}. 21³⁶), ist nichts Anderes verstanden als unter dem allgemeineren der Bereitschaft. Seine Jünger sind dann »wachsam« mit Bezug auf seine Wiederkunft, wenn sie im festgehaltenen Bewusstsein von der Gewissheit und Bedeutung dieser bevorstehenden Heilsthatsache die ihnen aufgetragenen Pflichten als seine Jünger richtig vollziehen (vgl. Lc 12^{42f}. Mc 13³⁴). Wenn sie klug mit den Mitteln der Gegenwart ihr zukünftiges

himmlisches Heil sicherstellen wollen, so wie es in seiner Art zum Zwecke seines zukünftigen irdischen Wohlseins der kluge Haushalter im Gleichnisse that (Lc 16^{1—9}), so müssen sie die ihnen anvertrauten irdischen Güter in treuer Arbeit verwerten, weil solche Treue reichen Lohn findet (Mt 25^{14—29}. Lc 16^{10—12}; vgl. oben S. 285f.). Hüten müssen sie sich davor, dass ihre Herzen beschwert werden durch Berauschung, Trunkenheit und Sorgen des Lebensunterhalts (Lc 21³⁴), d. h. dass durch den Genuss der irdischen Güter oder durch die Beunruhigung über irdische Nöte ihr Sinn eingenommen und ihr aufmerksames und pflichttreues Trachten nach dem himmlischen Heilsleben unterdrückt wird.

2. Sofern Jesus daran denkt, dass seine Jünger in der Zukunft die Organe zur Ausbreitung des Evangeliums vom Reiche Gottes werden sollen, ermahnt er sie, mit furchtloser Offenheit das weiter zu verkündigen, was sie von ihm gehört haben. Wenn auch er selbst seine belehrende Wirksamkeit zum Teil nur ihrem engen Kreise gewidmet und der grösseren Menge vorenthalten hat, so war diese Vorenthaltung nicht letzter Zweck, sondern nur Mittel zum Zweck, damit später durch die wohl vorbereiteten Jünger die Verkündigung des Reiches Gottes um so öffentlicher ergehen könne. In diesem Sinne sagt er ihnen: »nichts ist verhüllt, was nicht enthüllt werden wird, und verborgen, was nicht erkannt werden wird; was ich euch sage in der Dunkelheit, sprecht aus im Lichte, und was ihr ins Ohr höret, prediget auf den Dächern« (Mt 10^{26f. 1}); vgl. Mc 4^{21f.}). Sie müssen aber nicht nur durch das Wort, sondern auch durch das Beispiel ihres praktischen Verhaltens Zeugnis ablegen. »Eine Stadt, die auf einem Berge liegt, kann nicht verborgen sein« (Mt 5¹⁴); je grösser der Vorrang ist, den sie als Genossen des Reiches Gottes vor den anderen Menschen besitzen und in

1) Lc. (12^{2f.}) hat diesen Sprüchen die Wendung gegeben, dass sie die Warnung vor dem heuchlerischen Verhalten der Pharisäer (V. 1b) begründen. Das Böse, das man im Geheimen thue oder sage, werde doch dermaleinst an den Tag kommen. Mt. (10^{26f.}) hat den ursprünglicheren Sinn erhalten, indem er die Sprüche in begründende Beziehung bringt zu der Ermahnung zum furchtlosen offenen Auftreten.

Auspruch nehmen, desto mehr wird man auf sie achten und eventuell ihre Schwächen bemerken.

Die Vorschriften, welche Jesus seinen Jüngern auf den Weg gab, als er sie zur Ausbreitung der Predigt von dem Genahntsein des Reiches Gottes aussandte (Mc 67—11. Lc 101—11. Mt 105—16), galten direkt nur für die eine damalige Aussendung bei seinen Lebzeiten. Dies ist besonders hinsichtlich der räumlichen Beschränkung des Wirkens, welche er den Jüngern bei dieser Gelegenheit vorzeichnete (Mt 105f.), zu beachten (vgl. oben S. 473). Aber diese Vorschriften zeigen doch, wie Jesus sich überhaupt das rechte Verhalten von Sendboten des Evangeliums vom Reiche Gottes dachte, wie sie denn auch ganz dem Verhalten entsprechen, das Jesus selbst bei seinem Wirken zur Verkündigung des Reiches Gottes geübt hat. Insofern gelten diese Vorschriften indirekt auch für die Predigtwirksamkeit, welche die Jünger nach dem Tode Jesu als die Fortsetzer seiner Arbeit ausüben sollten. Jesus sagt den Jüngern: »siehe ich sende euch wie Schafe mitten unter Wölfe: so seid denn klug wie die Schlangen und ohne Falsch wie die Tauben« (Mt 1016). Die Aufgabe ist eine schwierige und gefährliche; deshalb bedarf es für die Jünger äusserster Klugheit, d. h. der Gewandtheit zu solchem aufmerksamen, vorsichtigen, taktvollen Urteil, in welchem sie den vorhandenen Verhältnissen richtig zu entsprechen, für die zu ihrer Aufgabe gehörigen Zwecke die passenden Mittel und für die gegebenen Mittel erreichbare Zwecke zu finden wissen. Aber die Klugheit soll bei ihnen nie zur List und Verschlagenheit ausarten, welche auch schlechte Mittel, Lug und Trug, nicht scheut. Sie soll vielmehr verbunden sein mit Lauterkeit, d. h. mit völligem Freisein der Gesinnung von allen schlechten, die wahre Gerechtigkeit beeinträchtigenden Gedanken und Absichten. Die speziellen Anweisungen, welche Jesus ihnen dann darüber giebt, was sie auf den Weg mitnehmen und nicht mitnehmen sollen und wie sie sich beim Eintritt in eine Stadt und in ein Haus benehmen sollen, drücken in der Form von veranschaulichenden Beispielen (vgl. oben S. 108) die allgemeine Forderung aus, dass sie sich ihrem Berufe mit voller Kraft und ungeteiltem Interesse widmen. Durch nichts sollen sie sich aufhalten lassen, was zu ihrer persönlichen Annehmlich-

keit dient. Zuvorkommend sollen sie allen die Heilsbotschaft mitteilen, aber bei den sich unempfänglich Erweisenden nicht nutzlos ihre Zeit und Kraft verschwenden. Die Regel, dass sie von denen, welchen sie das Evangelium predigen, sich ihren Unterhalt geben lassen sollen, weil der Arbeiter seiner Nahrung wert sei (Lc 10⁷. Mt 10¹⁰), hat auch Paulus als eine von Jesus gegebene Anordnung überliefert (I Kor 9¹⁴). Aber diese Regel findet ihre Ergänzung durch die Vorschrift, dass die Jünger das ihnen Vorgesetzte essen und ihr Quartier nicht wechseln (Lc 10^{7a} u. sb), d. h. ohne wählerische Bequemlichkeit mit dem vorlieb nehmen sollen, was ihnen geboten wird, und dass sie, wie sie ihrerseits die Heilsbotschaft umsonst empfangen haben, so auch umsonst dieselbe Anderen bieten sollen (Mt 10⁸). Ihre Verkündigungswirksamkeit soll für sie nicht ein Mittel werden, irdische Güter für sich zu erwerben. Den irdischen Lebensunterhalt, den sie bei ihrer Arbeit von Anderen empfangen, sollen sie nur als ein Mittel zur Ausführung eben dieser Arbeit betrachten.

Sofern Jesus endlich voraussieht, dass seine Jünger um seines und des Evangeliums willen Anfechtungen und Verfolgungen erfahren werden, richtet er an sie die Mahnung, bei diesen Gefährdungen ihrer Treue auf sich Acht zu geben und bis zum Ende auszudauern (Mc 13^{9, 13}). Seine Forderungen, dass alle ihm Nachfolgenden bereit seien, das Kreuz auf sich zu nehmen (Mc 8³⁴), sich von ihren nächsten Angehörigen loszusagen und allen ihren Besitz, ja auch ihr Leben zum Opfer zu bringen (Lc 14^{26—33}. Mt 10^{37f.}), haben, wie wir schon oben (S. 228—290) bemerkten, ihre direkte Beziehung auf die Periode der Kämpfe seiner Jünger (Lc 12^{51—53}. Mt 10^{34—36}), von denen er annahm, dass sie die ganze, verhältnismässig kurze Dauer der irdischen Anfangsentwicklung des Reiches Gottes ausfüllen würden. Die Jünger sollen sich vor den Menschen, deren Hass sie ebenso wie ihr Meister erfahren werden, nicht fürchten (Mt 10^{24—26}). Nicht die, welche nur den Leib zu töten vermögen, sondern den, der Seele und Leib in die Hölle zu verderben vermag, sollen sie fürchten (Mt 10²⁸. Lc 12^{4f.}). Hüten sollen sie sich vor der Irreführung durch falsche Messiasse und Propheten (Mc 13^{5f. 21—23}). Aber unaufhörlich bitten sollen sie

Gott, dass er ihnen durch die Wiedersendung des Menschensohnes, des wahren Messias, Errettung von den Gefahren und Nöten schaffe, in denen sie stehen (Lc 21³⁶. 18¹ u. 7).

3. Die Abschiedsreden Jesu im vierten Evangelium sind ihrem Hauptinhalte nach Ermahnungen, Tröstungen und Gebetsworte, welche Jesus im Vorausblick auf seinen unmittelbar bevorstehenden Hingang zum Vater und auf die damit eintretende Zeit des Alleinbleibens seiner Jünger auf der Erde ausspricht. Insofern bietet sich der Hauptinhalt dieser Abschiedsreden unmittelbar zum Vergleiche mit den synoptischen Aussagen Jesu über das von seinen Jüngern in der Zukunft zu bewährende Verhalten dar. Jesus ermahnt seine Jünger, dass sie an ihm bleiben, wie die Ranke am Weinstock bleiben muss, wenn sie fruchtbringend werden soll (15^{4—7}), und lehrt sie, dass dieses Bleiben in ihm und in der Liebesgemeinschaft mit ihm in dem Befolgen seiner Worte und Gebote, nämlich seines Liebesgebotes bestehen müsse (V. 9—17). Er bittet den Vater, dass er die Jünger in der Offenbarung, die sie durch ihn, den Sohn, empfangen haben, bewahren (17^{11—13}) und durch das Festhalten an dieser seiner Offenbarung vor dem Bösen in der Welt behüten und in der geweihten Gemeinschaft mit sich erhalten möge (V. 14—17), damit auch sie zur Teilnahme an der himmlischen Herrlichkeit gelangen (V. 24). Er beauftragt die Jünger, dass sie in der Zukunft für ihn zeugen (15²⁷) als seine Sendboten an die Welt (17¹⁸) und dass sie durch ihre Liebeswirksamkeit und -gemeinschaft unter einander der Welt den Erkenntnisgrund für ihre Zugehörigkeit zu ihm als seine Jünger (13^{34f.}) und für sein eigenes Ausgesandtsein von Gott geben sollen (17^{21. 23}). Er ermutigt sie, dass sie an den ihnen bevorstehenden Verfolgungen keinen Anstoss nehmen (16¹), sondern sich seiner Vorausverkündigung dieses ihres Schicksals erinnern (15²⁰. 16⁴), im vertrauensvollen Hinblick auf ihn und den Vater mutig und getrost bleiben (14^{1. 27}. 16³³) und alles Heil zum Gewinne vollkommener Freude von Gott erbitten sollen (14^{13f.} 15¹⁶. 16^{23f.}). In allen diesen Aussagen der johanneischen Ab-

schiedsreden steht die Anschauungsweise in vollem Einklang mit derjenigen der synoptischen Reden. Einer weiteren Erklärung bedürfen diese Abschiedsworte nur deshalb hier nicht für uns, weil wir sie früher schon insofern genauer in betracht gezogen haben, als in ihnen die allgemeinen Vorstellungen Jesu einerseits von dem notwendigen Gerechtigkeitsverhalten seiner Jünger und ihrer rechten Gemeinschaft mit ihm als dem Messias, andererseits von den Heilserweisungen Gottes gegen sie zum Ausdruck kommen.

Schlussurteile.

1. Nachdem wir die Lehre Jesu in ihren einzelnen Teilen betrachtet haben, drängen sich uns einige Urteile über sie im ganzen auf. Es sind nicht dogmatische Urteile über ihre Wahrheit, ihren Offenbarungswert, ihre Heilsbedeutung. Denn Urteile dieser Art könnten hier nicht gehörig begründet werden. Es sind nur solche Urteile über den allgemeinen Charakter der Lehre Jesu, welche sich aus unserer vorangegangenen Darstellung als Schlussfolgerungen ergeben.

Zuerst müssen wir die harmonische Einheitlichkeit und Geschlossenheit der Anschauung Jesu anerkennen.

Man hat zwar gerade in neuester Zeit diese harmonische Einheitlichkeit bestritten. Man hat gemeint, dass die charakteristische Art der Predigt Jesu erst dann richtig verstanden werde, wenn man Jesum als einen periodisch vom »Geiste« ergriffenen Propheten auffasse und zwischen den Gedankenkreisen seiner verschiedenen Stimmungen unterscheide. Den Perioden seiner ekstatischen Erregung gehörten insbesondere seine eschatologischen Gedanken an und die mit ihnen verbundenen schroffen Forderungen an die Menschen. Da schaue er das Übersinnliche wie etwas Sinnliches und vergegenwärtige sich ihm das Zukünftige. Da seien für ihn die kleinen Übergänge und Mittelstufen des gewöhnlichen Lebens, die für ethische Erwägungen so wichtigen Rücksichten auf das Individuelle verschwunden. Da gälten für ihn nur die grossen Gegensätze von Gottesreich und Satansreich, von ewigem Leben und Verderben. Da kenne er nur ein Für oder Wider. Aber diese Zustände der stürmischen Erregung, der gewaltsamen Spannung seien immer wieder unter-

brochen gewesen durch Perioden der Ruhe, der freundlichen, friedlichen Stimmung. Da seien die eschatologischen Ideen für ihn in den Hintergrund getreten. Da habe sich bei seinem frommen ethischen Denken sein liebevoller Sinn auch für das Kleine und Einzelne der Natur und des Menschenlebens entfaltet. Aus solchen Stimmungen seien seine unvergänglichen Sittensprüche, seine herrlichen Gleichnisse entsprungen. Aber man könne eben nicht alle Worte Jesu als Produkte solcher ruhigen, abgeklärten Stimmung begreifen. Man dürfe nicht alle nach dem Massstabe einer auf die gewöhnlichen Verhältnisse berechneten ethischen Anschauungsweise bemessen ¹⁾.

Meines Erachtens ist diese Beurteilung nicht richtig. Sie steht nicht in Einklang mit dem Bilde von Jesus, von seinem Leben und von seiner Predigt, das uns unsere evangelischen Quellen überliefern. Sie bringt einen fremdartigen Zug in dieses Bild hinein. Sie schafft künstlich einen Unterschied und Gegensatz, wo in Wirklichkeit kein solcher besteht. Selbstverständlich ist nicht zu bezweifeln, dass Jesus als wirklicher Mensch auch verschiedene Stimmungen durchlebt hat und dass diese Stimmungen sich auch in seinen Worten spiegeln. Welch ein Abstand der Stimmung liegt zwischen solchen Worten Jesu, wie Mt 11^{25—30}. Lc 10^{21—24}, in denen sich das gehobene Gefühl seiner Sohnesgemeinschaft mit Gott und seiner einzigartigen messianischen Heilsbedeutung für die Menschen ausdrückt, und andererseits solchen aus tiefster Gebeugtheit und Seelenangst hervordringenden Gebetsseufzern, wie Mc 14³⁶. 15³⁴! Eine andere Stimmung waltet da, wo er einfach seine Jünger lehrt, eine andere da, wo er seine Gegner bekämpft; eine andere da, wo er an die Aufgaben der Gegenwart, eine andere da, wo er an seine und seiner Jünger Leidenstaupe in der Zukunft denkt. Aber bei dem Wechsel der Stimmungen hat er doch eine und dieselbe religiös-sittliche Gesamtanschauung bewahrt. Er ist mit sich selbst immer in innerer Harmonie geblieben und diese reine, klare Harmonie war gerade etwas besonders Kennzeichnendes für ihn und seine Lehre. Zwischen seiner Eschatologie und seiner Ethik bestand in Wirklichkeit keine Spannung. Gewiss war

1) Vgl. J. Weiss ² S. 51—58. 90. 135 f. 145.

er ein Prophet und fühlte er sich als einen solchen. Er war durchdrungen von dem Bewusstsein, der Träger einer wahren, unmittelbarsten Gottesoffenbarung zu sein, — aber nicht nur in einzelnen Momenten und Perioden, sondern dauernd. Sein prophetisches Bewusstsein hing nicht davon ab, dass er zeitweilig solche ekstatische Schauungen erfahren, solche gesteigerte Vorstellungen gewonnen hätte, die ihm in den Perioden ruhiger Stimmung und Sammlung entschwunden oder als minder wichtig erschienen wären. Stetig war seinem inneren Blicke die himmlische Gotteswelt als eine höchste Wirklichkeit gegenwärtig. Stetig beurteilte er die irdischen Dinge und Verhältnisse *sub specie aeternitatis*.

Die stets sich gleich bleibende innere Einheitlichkeit der religiösen Anschauung Jesu, die wir behaupten, bedeutet freilich nicht eine starre Unveränderlichkeit seiner Gedankenwelt. Die freie Produktivität und Beweglichkeit seines Geistes war durch sie keineswegs ausgeschlossen oder eingeengt. Nichts wäre ja verkehrter, als wenn man annähme, dass Jesus ein bis ins Einzelne ausgearbeitetes Lehrsystem mit sich herumgetragen und im einzelnen Falle, bei einer an ihn gestellten Aufforderung oder Anfrage, nur ein ihm schon vorher deutlich bewusstes Glied dieses Lehrsystems vorgebracht habe. Vielmehr ist er in vielen einzelnen Fällen gewiss erst auf die ihm gebotene Veranlassung und Anregung hin mit natürlichem Urteilsvermögen sich dessen bewusst geworden, was hier den Verhältnissen entsprechend richtig gesagt und gethan werden müsse. Deswegen können wir auch von einer Entwicklung seiner Anschauungen während der Zeit seines öffentlichen Wirkens reden, weil die fortschreitenden Erfahrungen, die er machte, ihm auch zu einer fortschreitenden Ausgestaltung und Anwendung seines Evangeliums Anlass und Stoff boten. Aber diese immer wieder Neues produzierende, fortschreitende Urtheilsthätigkeit Jesu hatte doch ihren Rückhalt in einer fest geschlossenen prinzipiellen Gesamtanschauung, die als ganze seinem Geiste deutlich bewusst war und deren Bestand sich, soweit wir nach unseren Quellen zu urteilen vermögen, während der kurzen Zeit seiner öffentlichen Wirksamkeit nicht verändert und entwickelt hat.

Diese seine prinzipielle Gesamtanschauung war nichts

weniger als eine Summe von Lehren, welche neben einander ständen und mit Bezug auf welche man fragen könnte, ob diese oder jene einzelne notwendig sei oder nicht. Sie war vielmehr nur eine Lehre, eine einheitliche Anschauung von dem rechten, idealen Verhältnisse zwischen Gott und den Menschen, ganz beherrscht durch die Vorstellung von Gott als dem liebenden Vater. Mit dieser Gottesvorstellung hing in dem Bewusstsein Jesu eine bestimmte Anschauung von der Bedeutung der Welt und von der Bestimmung der Menschen, von dem, was gut und was böse, und von dem, was heilsam und was unheilvoll für die Menschen sei, von dem Wesen und der Aufgabe des Messias und der messianischen Jüngergemeinde unlöslich zusammen. Eben deshalb ist es auch möglich, die Lehre Jesu in wenigen Sätzen zu bezeichnen, ohne dass man eine wesentliche Unvollständigkeit zu besorgen brauchte. Denn sofern nur die Vorstellung von Gott als dem Vater und die durch sie bedingten allgemeinen Vorstellungen vom wahren Heile und von der rechten Gerechtigkeit, vom Reiche Gottes und vom Messias in ihren Grundzügen richtig im Sinne Jesu bezeichnet sind, ist es wesentlich gleichgültig, wie kurz oder eingehend der Bestand der uns überlieferten einzelnen Gedanken Jesu dargestellt wird, der doch nur die Durchführung und Anwendung jener organisch zusammenhängenden Grundanschauung bildet.

Aber freilich haben wir eine besondere Grösse der geistigen Leistung Jesu auch gerade darin anzuerkennen, dass er jene prinzipielle religiöse Gesamtanschauung nicht nur in ihrer Allgemeinheit aufgestellt, sondern auch, soweit sich ihm in mannigfaltiger Weise die Gelegenheit dazu bot, mit unentwegter Konsequenz selbst durchgeführt und im einzelnen angewandt hat. Bei den Menschen geht sonst die Klarheit und Einheitlichkeit der ihnen bewussten allgemeinen Prinzipien ihres Erkennens und Handelns nicht immer mit sicherer Konsequenz in der Ausführung und Anwendung dieser Prinzipien Hand in Hand. Bei Männern, welche in schöpferischer oder reformatorischer Weise neue Ideen im Gegensatze zu einer bestehenden Überlieferung aufstellen, erscheint es uns fast selbstverständlich, dass sie, ohne sich selbst dessen bewusst zu werden, in grösserem

oder geringerem Masse doch auch solche Nachwirkungen dieser früheren Überlieferung zeigen, welche im Verhältnisse zu ihren charakteristischen neuen Ideen Inkonssequenzen sind. Man denke nur an Augustin oder an Luther! Bei Jesus dagegen sucht man wohl vergebens solche Inkonssequenzen. Zwar ist nicht nur thatsächlich seine Lehre durch die alttestamentlich-jüdische Anschauung, auf deren Boden sie erwachsen war, in hervorragendem Masse bedingt gewesen und geblieben; sondern auch Jesus selbst hat mit vollem Bewusstsein, mit einem Sinne für geschichtliche Entwicklung, welcher über die gewöhnliche Anschauungsweise seiner Zeitgenossen merkwürdig weit hinausging, den inneren Zusammenhang seiner neuen Offenbarung mit der im Volke Israel bisher anerkannten Gottesoffenbarung festgehalten und betont. Aber er hat diese prinzipielle Anerkennung der bisherigen Gottesoffenbarung nirgends auf Kosten der klaren, richtigen Durchführung derjenigen Prinzipien, welche das Wesen seiner eigenen Offenbarungsbotschaft ausmachten, wirksam werden lassen. Theils hat er denjenigen Gliedern der Überlieferung, welche mit diesen Prinzipien seiner eigenen Offenbarung nicht in Einklang standen, eine solche veränderte Bedeutung und eingeschränkte Wertschätzung zugewiesen, durch welche ihr Missverhältnis zu seiner Offenbarung aufgehoben wurde, z. B. dem alttestamentlichen Kultusgesetze oder den jüdischen Engel- und Dämonenvorstellungen, theils hat er sie einfach bei Seite gestellt und für ungültig erklärt, z. B. die Vorstellung von der irdischen Herrlichkeit und politischen Machtstellung des Messias und seines Reiches oder die levitischen Reinigungsgesetze. Andererseits hat er die positiven Konsequenzen seiner Lehre, wo es darauf ankam sie deutlich hervorzuheben, ebenso klar durchschaut wie rücksichtslos offen ausgesprochen. Je sorgfältiger man den ganzen Umfang der Aussagen Jesu, der uns in den älteren Quellen überliefert ist, durchprüft, desto mehr sieht man sich zu der Anerkennung gedrängt, dass die Lehrverkündigung Jesu wirklich wie aus einem Gusse ist.

Wenn wir also die Lehre Jesu zunächst bloß hinsichtlich ihrer allgemeinen Art als grosses Gedankensystem in betracht ziehen, so verdient sie unsere Bewunderung wegen der Einheitlichkeit ihrer leitenden Grundgedanken und der Konsequenz

ihrer, nicht zwar wissenschaftlich-systematisch, wohl aber populär und praktisch je nach Gelegenheit gegebenen Durchführung und Anwendung. Sie steht in dieser Beziehung den durchgebildetsten philosophischen Gedankensystemen ebenbürtig zur Seite.

Allein wichtiger als diese Einheitlichkeit und Konsequenz ist für uns doch die Thatsache, dass die Lehre Jesu so rein religiös ist, getragen von dem intensivsten, mit keinerlei anderen Interessen vermischten religiösen Interesse. So beherrschend auch für den ganzen Inhalt seines Evangeliums seine Gottesanschauung war, so war doch das eigentliche Thema seiner Predigt nicht Gott, sondern das Reich Gottes, d. i. ein idealer Zustand der Gemeinschaft zwischen Gott und den Menschen. Auf die Darstellung dieser idealen Gemeinschaft mit Gott und alles dessen, was um ihretwillen vom Menschen gefordert wird, konzentrierte sich Jesus in seiner Lehre. Es kam ihm nicht darauf an, eine vollständige Anschauung von Gott in allen möglichen Beziehungen zu geben. Er setzte voraus, dass dem himmlischen Vater die höchsten Vorzüge eigneten, welche seine Erhabenheit und Vollkommenheit gegenüber der Welt und den Menschen feststellten. Aber er enthielt sich aller bloß wissenschaftlichen theologischen oder philosophischen Spekulation über diese Wesensseiten Gottes. Er war gewiss, dass die Welt im ganzen und einzelnen durch Gott bedingt sei, weil diese Gewissheit die Voraussetzung seines unbedingten Vertrauens auf die Heilsleitung der Menschen durch Gott bildete. Aber es lag ihm ebenso fern eine kosmologische Theorie zur Erklärung und genaueren Darstellung des Geschaffenseins und Erhaltenwerdens der Welt durch Gott auszubilden, wie eine wissenschaftliche Untersuchung des Bestandes und Verlaufes der von Gott geschaffenen Welt im einzelnen anzustellen. Er gebrauchte die ihm überlieferten Vorstellungen von dem Bestande der Welt und wandte auf sie seine religiöse Anschauung an oder verwertete sie zu der Erläuterung dieser religiösen Anschauung durch Gleichnisse. Aber sie wurden nicht selbständige Gegenstände seiner Untersuchung und Belehrung; sondern blieben an dem Inhalte seiner Lehre etwas ganz Accidentielles. Das Wesent-

liche in seiner Lehre waren nur die unmittelbar religiösen Gedanken.

Die religiöse Anschauung und Lehre Jesu war zugleich eine durch und durch sittliche. Jesus fasste das religiöse Verhältnis zwischen Gott und den Menschen als ein Verhältnis sittlicher Art auf, indem er das Verhalten Gottes gegen die Menschen nicht durch das rechtliche Prinzip der Gerechtigkeit, sondern durch das sittliche Prinzip der väterlichen Liebe, und das fromme Verhalten der Menschen gegen Gott nicht bloss durch das Motiv der Lohnsucht, sondern in erster Linie durch das Motiv eines durch die Heilserweisungen Gottes begründeten Pflichtgefühls bedingt dachte. Er beurteilte den Wert aller Frömmigkeitsleistungen nicht nach ihrer äusseren Erscheinung und Grösse, sondern vom sittlichen Standpunkte aus bloss nach der Art und Intensität der Gesinnung, auf welcher sie beruhen. Und er rechnete zu der frommen, gottgefälligen Gerechtigkeit auch eine umfassendste sittliche Bethätigung gegen die Mitmenschen. Für sein Bewusstsein hatten freilich die sittlichen Ideen und Forderungen durchaus nicht eine selbständige Geltung neben den religiösen. Sie waren für ihn vielmehr unmittelbar religiöse Ideen und Forderungen, weil sie ihm ganz durch das Wesen und den Willen Gottes und das religiöse Verhältnis der Menschen zu Gott bedingt erschienen. Aber das Bedeutsame ist eben dies, dass Jesus, weil er Gottes Wesen und Willen so vollkommen sittlich dachte, auch das rechte religiöse Verhältnis zwischen Gott und den Menschen als ein rein sittliches vorstellte und das sittliche Verhalten der Menschen gegen einander als ein selbstverständliches und notwendiges Glied des religiösen Verhaltens auffasste. Und wir dürfen wohl sagen, dass für diese bedeutsame Betonung des sittlichen Wesens Gottes die tiefste Begründung in dem eminent sittlichen Wesen Jesu selbst lag, in seiner Empfindung des absoluten Wertes der sittlichen Aufgaben und in seiner Erfahrung der absoluten, göttlichen Kraft des sittlichen Lebens.

Wie hat aber Jesus seine Lehre bei dieser ihrer sittlichen Tendenz auch frei erhalten von der Vermischung mit politischen oder anderen praktischen und sozialen Interessen! Wohl erkannte er, dass sich die Heilserweisungen Gottes auch im

irdischen Leben der Menschen in mannigfachen irdischen Gütern darstellen und dass andererseits die rechte Frömmigkeit sich auch im Gemeinschaftsleben der Menschen unter einander in liebevoller Rücksichtnahme auf die irdischen Bedürfnisse und Wünsche der Anderen praktisch zu bethätigen habe. Er fand auch die Pflichterfüllung der staatlichen Obrigkeit gegenüber nicht in Gegensatz stehend zu der Pflichterfüllung gegen Gott. Aber konsequent hat er sich dessen enthalten, die besonderen Mittel zur Förderung des irdischen Wohles der Menschen zu untersuchen, die besonderen Arten der Gemeinschaft und des Verkehres der Menschen unter einander nach Massgabe ihrer irdischen Zwecke zu reorganisieren und eine bestimmte Art der sozialen und politischen Ordnung als identisch mit dem Reiche Gottes oder als unabtrennbar von ihm hinzustellen. Er wusste, dass zum wahren Wesen des Reiches Gottes nicht irdisches Wohlsein als solches, sondern ein höheres, im Himmel sich vollendendes Heil, und nicht bestimmte äussere Formen des Verhaltens als solche, sondern eine innere Gerechtigkeit gehörten. Deshalb betrachtete er es auch als die Aufgabe des Messias, die Menschen nur zu der Erlangung des wahren, himmlischen Heiles und der wahren, innerlichen Gerechtigkeit hinzuleiten, nicht aber irgendwelche äussere Bestrebungen zu irdischen Zwecken mit dieser seiner messianischen Aufgabe zu verquicken.

Für die einzigartige Intensität und Reinheit des religiösen, und zwar sittlich-religiösen Charakters der Lehre Jesu zeigt sich uns überall der entscheidende Grund darin, dass Jesus nicht nur überhaupt die Gottesidee, sondern speziell die Vorstellung von dem sittlichen Vaterwesen Gottes zum Prinzip seines gesammten Denkens und Strebens gemacht und dieses Prinzip mit wunderbarer Konsequenz durchgeführt hat. Eben hierin fanden wir auch den epochemachenden Fortschritt seiner Lehre der alttestamentlich-jüdischen Religionslehre gegenüber begründet. Wir dürfen diesen Fortschritt nicht deshalb für unwesentlich halten, weil Jesus sowohl für jenes leitende Prinzip als auch für die einzelnen Glieder seiner religiösen Anschauung mannigfache Anknüpfung in der alttestamentlich-jüdischen Religion fand. Das Vorhandensein dieser Anknüpfung war doch die

notwendige Bedingung dafür, dass das Evangelium Jesu als Glied einer uns verständlichen geschichtlichen Entwicklung entstehen und erfolgreich wirksam werden konnte. Dabei bleibt es aber die grosse und durchaus originale Offenbarungsthat Jesu, dass er aus dem überlieferten Bestande der alttestamentlichen Religion eben diejenigen Bestandteile hervorhob und zur Durchführung brachte, aus welchen sich ein neues einheitliches, und zwar den spezifisch religiösen Interessen reiner und vollkommener entsprechendes Ganzes der religiösen Anschauung ergab. Auch der Pharisäismus und auch der Alexandrinismus waren Fortbildungen der alttestamentlichen Religion. Gerade im Vergleiche mit ihnen aber, mit der pharisäischen Gesetzlichkeit und mit der philonischen Spekulation, tritt uns die Grösse des Evangeliums Jesu, ihre Einfachheit und Innerlichkeit, ihr rein religiöser und zugleich tief sittlicher Charakter, besonders einleuchtend vor Augen.

Das Höchste aber, was wir von Jesus auszusagen haben, ist doch dies, dass bei ihm Lehre und Leben vollkommen zusammengingen. Seine Lehre beruhte auf eigenem innerem Erleben. Sein Wirken und Leiden andererseits war eine anschauliche Darstellung und grossartige Bewährung seiner Lehre. So war er mehr als blosser Lehrer einer neuen Religion; er war zugleich der vollkommene Repräsentant des religiösen Verhältnisses zu Gott, welches er lehrte. In dieser Harmonie seines frommen Lehrens und Lebens bewegte er sich vor seinen Jüngern. Wir können es wohl begreifen, dass sie aus der kurzen Frist des Zusammenseins mit ihm, wenn sie auch von dem zunächst so neu und befremdlich ihnen entgegentretenden Inhalte seiner Lehre nur Geringes gleich zu verstehen und festzuhalten vermochten, doch den unauslöschlichen Eindruck behielten, in seiner menschlichen Erscheinung die vollendete Offenbarung Gottes unter sich gesehen und erfahren zu haben, den Eindruck, welchen der apostolische Verfasser der Reden im vierten Evangelium in die Worte gefasst hat: »die Offenbarung wurde Fleisch und schlug ihr Zelt auf unter uns; und wir schauten ihre Herrlichkeit, eine Herrlichkeit wie die eines einzigen Sohnes seitens des Vaters: voll Gnade und Treue; denn aus seiner Fülle empfangen wir alle, und zwar Gnade über Gnade; denn das

Gesetz wurde durch Mose gegeben; die Gnade und Treue aber trat ein durch Jesus Christus« (Joh 1.14. 16. 17) ¹⁾.

2. Endlich noch ein Wort über die Quellen.

Wir nahmen unseren Ausgang von einer kritischen Besprechung der Evangelien, aus denen wir den Stoff für unsere Darstellung der Lehre Jesu schöpfen müssen. In dieser kritischen Besprechung legten wir den Nachdruck darauf, dass in unseren Evangelien, von denen keines unmittelbar von einem Apostel verfasst, keines frei von Elementen der sekundären Überlieferung ist, doch wertvolle Bestandteile der älteren Überlieferung verarbeitet seien. Es komme darauf an, diesen älteren Überlieferungsbestand von dem jüngeren zu unterscheiden. Zu solcher Unterscheidung seien überall Anhaltspunkte gegeben, nicht nur in unserem ersten und dritten Evangelium, sondern auch bei Mc. und nicht minder im vierten Evangelium. Unsere Darstellung der Lehre Jesu müsse sich konsequent auf diese erkennbaren Elemente der älteren Überlieferung in unseren Evangelien gründen ²⁾.

1) Über den Gedankenzusammenhang dieser Stelle, den der bearbeitende Evangelist durch Einschlebung von V. 15 unterbrochen hat, vgl. mein: *Johannesevangelium* S. 104–107.

2) Erst nachdem die ersten Bogen dieses Buches fertig gesetzt waren, erschien W. Wrede's Werk: »das Messiasgeheimnis in den Evangelien. Zugleich ein Beitrag zum Verständnis des Markusevangeliums«, 1901. Auch wenn ich dieses Werk vorher gekannt hätte, würde ich keinen Anlass zu einer wesentlich anderen Auffassung und Wertschätzung des Mc. evangeliums gefunden haben, als welche ich oben S. 7–23 zu begründen gesucht habe. Ich stimme mit Wrede in der Anerkennung der Thatsache überein, dass unser Mc. evangelium das Werk eines Mannes ist, der von dem geschichtlichen Verlaufe der Wirksamkeit Jesu keinen selbständigen, ursprünglichen Eindruck hatte, der deshalb auch von der messianischen Selbstbezeugung Jesu und seiner messianischen Anerkennung seitens Anderer in manchen Punkten unrichtige, dogmatisierende Vorstellungen hatte. Aber meines Erachtens übertreibt Wrede mit unberechtigter Skepsis den Umfang und die Bedeutung dieser ungeschichtlichen Elemente bei Mc. Sein Interesse konzentriert sich einseitig darauf, die sekundäre, dogmatisierende Auffassung kennen zu lernen, die Mc. mit der übrigen späteren evangelischen Tradition teilt. Dagegen lässt er die Frage, ob und wie weit im

Nachdem wir jetzt den aus dieser älteren evangelischen Überlieferung geschöpften Stoff zusammengestellt haben, lässt sich wohl sagen, dass das gewonnene Ergebnis zur Bestätigung unseres Urteils über den Wert der evangelischen Quellenberichte gereicht. Ich spreche zunächst von den synoptischen Evangelien. Das Marcusevangelium in dem Grundbestande, den wir als aus mehreren älteren, schon in einer festen Ausprägung überlieferten Erzählungsreihen zusammengearbeitet erkannten, und die Matthäuslogia, wie sie aus der Bearbeitung in unserem ersten und dritten Evangelium herauszuerkennen sind, haben uns ein Material von Gedanken Jesu dargeboten, das sich ohne Zwang und Künstelei zu einem innerlich einheitlichen, geschichtlich und psychologisch verständlichen Bilde der religiösen Gesamtanschauung Jesu zusammenschloss. Es ist ein Bild, welche uns die volle Grösse der geschichtlichen Erscheinung Jesu erkennen lässt, ihren epochemachenden Einfluss auf die Religions- und Kulturgeschichte der Menschheit verstehen lehrt und die einzigartige religiöse Heilsbedeutung erklärt, welche die christliche Gemeinde ihr beigelegt hat und immer beilegen wird. In diesem Ergebnis liegt doch ein grossartiger Beweis dafür, dass jene für unser Erkennen ältesten Berichte eine wirklich echte, geschichtlich wertvolle Überlieferung darstellen. Zugleich liegt in diesem Ergebnis eine Bestätigung für den Wert der kritischen Evangelienforschung, die sich auf jene Unterscheidung der primären und der sekundären Bestandteile in den Evangelien richtet. Nur dann, wenn wir diese kritische Unterscheidung machen, gewinnen wir jenes befriedigende Ergebnis. Wenn wir die synoptischen Berichte unterschiedslos verwerten, so erhalten wir weder ein ebenso innerlich einheitliches, noch ein ebenso geschichtlich und psychologisch verständliches Bild von dem Leben und der Predigt Jesu.

Analogen gilt aber auch mit Bezug auf das vierte Evan-

gelium auch die Spuren älterer Überlieferung vorliegen, völlig unberücksichtigt. Ich lege meinerseits das ganze Gewicht gerade auf diese letztere Frage. Der Nachweis, dass von Mc. eine solche ältere Überlieferung verwertet ist, scheint mir die eigentlich wichtige und interessante kritische Aufgabe zu sein, — und zwar eine Aufgabe, deren Lösung wenigstens bis zu einem gewissen Grade auch möglich ist.

gelium. Ich bin mit den modernen Kritikern einig in dem Urtheile, dass das vierte Evangelium im ganzen ein Werk der nachapostolischen Zeit ist und viele Mittheilungen einschliesst, die auf historische Glaubwürdigkeit keinen Anspruch haben. Ich anerkenne es auch als eine wissenschaftliche Aufgabe, den ganzen Inhalt des Evangeliums aus der Anschauungsweise seines Autors heraus, der sich diesen ganzen Stoff doch in seinem eigenen Sinne angeeignet hat, zu erklären. Aber meines Erachtens ist damit die wissenschaftliche Aufgabe nicht erschöpft. Die viel wichtigere Aufgabe ist es, den Spuren nachzugehen, welche auf das Benutztsein einer älteren Überlieferung in dem Evangelium hindeuten. Ich will hier nicht noch einmal darzulegen versuchen, dass solche Spuren wirklich vorhanden sind. Spuren ganz derselben Art, wie sie in den anderen Evangelien und in der Apostelgeschichte auf die Benutzung älterer Quellen hinweisen. Ich will nur kurz das Ergebnis zusammenfassen, das sich herausstellt, wenn man unter Berücksichtigung jener Spuren den älteren Überlieferungsbestand in unserem vierten Evangelium zu verwerten sucht.

Ich habe in meiner voranstehenden Darstellung den einzelnen Gliedern der Lehre Jesu, wie sie sich aus den synoptischen Hauptquellen ergeben, vergleichend die Gedanken zur Seite gestellt, welche in betreff derselben Themata in den Reden des vierten Evangeliums enthalten sind. Ich habe dabei aber diese Reden, deren Grundbestand aus der älteren Überlieferung stammt, aus sich selbst heraus, nicht aus der Beleuchtung und Deutung des die Reden der Quelle in eine geschichtliche Umrahmung setzenden vierten Evangelisten zu erklären gesucht. Bei der in dieser Weise vorgenommenen Vergleichung des Inhaltes der johanneischen Reden mit dem aus den synoptischen Quellen erkannten Lehrinhalte ergab sich uns nun auf allen Punkten eine höchst bedeutsame Übereinstimmung, zwar nicht hinsichtlich der Form und Ausführung, die vielmehr eine recht andersartige ist, wohl aber hinsichtlich der prinzipiellen religiösen Anschauungs- und Urteilsweise. Diese Übereinstimmung ist um so merkwürdiger, als sie sich gerade an denjenigen Punkten der Lehre Jesu bewährt, die nicht auch zu dem Bestande der christlichen Lehre in der nachapostolischen Zeit gehören, sondern

vielmehr solche charakteristische Bestandteile der aus unseren ältesten synoptischen Quellen erkennbaren Lehre Jesu selbst sind, für welche die spätere Überlieferung über das Leben und die Lehre Jesu und überhaupt die christliche Lehre der nach-apostolischen Zeit kein richtiges Verständnis mehr gehabt hat. Ich erinnere zuerst an die Beurteilung und Verwertung des AT.'s, mit ihrer eigentümlichen Verbindung von pietätvoller Anerkennung des Wertes der früheren Gottesoffenbarung und von freier, aus dem Bewusstsein eigener Superiorität hervorgegangener Ungültigmachung der nicht zur rechten Gotteserkenntnis stimmenden Bestandteile dieser früheren Offenbarung. Ferner an die Vorstellung von dem schon gegenwärtig auf Erden im Innern der Menschen zu begründenden und doch auch nicht bloß gegenwärtigen, sondern in der Zukunft im Himmel sich vollendenden Bestande des messianischen Heiles. Dann an den Einklang des messianischen Bewusstseins Jesu von seinem vollendeten, sittlich-religiös begründeten Sohnesverhältnis zu Gott mit dem Bewusstsein seiner beschränkten, kreatürlichen Menschenatur; an die Beziehung des messianischen Berufswerkes Jesu auf seine Gott offenbarende, den Menschen zum Heile reichende Verkündigung und an die Abweisung des Gedankens, dass äussere Wunderzeichen die spezifischen Erweisungen der messianischen Heilsbedeutung wären; an die Beziehung der heilvollen Bedeutung des Todes Jesu auf die Vollendung seines Verkündigungswerkes und an das Fehlen einer Beziehung dieser Heilsbedeutung des Todes auf die Sündenvergebung; an die Voraussage nicht vorübergehender äusserer Erscheinungen Jesu vor den Jüngern nach seinem Tode, wohl aber einer dauernden geistigen Wiedervereinigung mit ihnen während ihres irdischen Weiterlebens; an die Forderung eines solchen gläubigen Anschlusses an seine messianische Person, welcher dem eigentlichen Wesen nach in einem vertrauensvollen und gehorsamen Aufnehmen und Befolgen seiner offenbarenden Verkündigung besteht. Endlich auch an das Fehlen solcher Voraussagen und Anweisungen Jesu für die Zukunft seiner Jüngergemeinde, welche sich auf bestimmte neue Verhältnisse und Ereignisse der Zukunft bezögen und nicht als einfache Folgerungen Jesu aus dem fortdauernden allgemeinen Wesen seiner Jüngerge-

meinde und aus den Erfahrungen, welche er selbst unter den Verhältnissen seiner Gegenwart machte, verstehen liessen.

Dieses Ergebnis aber dient wieder zu einer Bestätigung unseres Urtheiles über den Wert der in den Reden des vierten Evangeliums verarbeiteten älteren Überlieferung. Der innere Einklang dieser Überlieferung mit der synoptischen ist nur daraus erklärlich, dass sie eine auf apostolischer Erinnerung beruhende gute, im wesentlichen geschichtliche Überlieferung ist. Sollen wir lieber das Wunder annehmen, dass in der nachapostolischen Generation ein rätselhafter Unbekannter in eigener Spekulation es vermocht habe, in seinen künstlich hergestellten Reden Jesu wieder ganz die spezifischen Höhenpunkte der wirklichen geschichtlichen Anschauungsweise Jesu zu erreichen, als dass wir annehmen, dieses Zusammenstimmen der johanneischen Reden mit der ältesten synoptischen Überlieferung sei in natürlicher, geschichtlich verständlicher Weise durch ihre Herkunft aus ebenfalls guter, apostolischer Überlieferung bedingt? Es kommt noch hinzu, dass der Verfasser des vierten Evangeliums selbst als ein echter Repräsentant der nachapostolischen Generation für jene charakteristischen Punkte des Zusammenstimmens der von ihm mitgetheilten Reden mit der geschichtlichen Anschauungsweise Jesu kein Verständnis besessen hat und theils durch seine geschichtliche Umrahmung, theils durch alle möglichen kleinen glossierenden Zusätze diesen Mangel seines Verständnisses verrät. Eben wegen dieser Zuthaten des Evangelisten, unter deren Beleuchtung wir zunächst die Reden Jesu aufzufassen gewohnt sind, tritt uns die merkwürdige Übereinstimmung des Gedankeninhaltes dieser johanneischen Reden mit demjenigen der synoptischen Quellen in der Regel nicht klar vors Auge. Andreerseits jedoch ist es nicht nur überhaupt möglich, von dieser Deutung des Evangelisten abzusehen und nach dem ursprünglichen Sinne der Worte Jesu selbst zu fragen, sondern wir werden zu einer solchen Abstraktion und Unterscheidung geradezu gezwungen dadurch, dass der Wortlaut und Zusammenhang der gegebenen Reden Jesu mannigfach in direktem Widerspruch zu jener Deutung des Evangelisten steht. Wenn man nicht bloß mit dem Zufall rechnen will, der den Evangelisten bei seiner freien Komposition der Reden Jesu ge-

rade solche Gedanken habe treffen lassen, die mit der ihm selbst schon unverständlich gewordenen Anschauungsweise des geschichtlichen Jesus in Einklang standen, und den Ausdruck solcher Gedanken habe vermeiden lassen, welche er selbst sonst gemäss seiner nachapostolischen Auffassung von dem Wesen, Wirken und Lehren Jesu vertrat, so ist man zu der Erklärung gezwungen, dass der vierte Evangelist eine Quelle verwerten konnte, welche ihm eine gute apostolische Überlieferung über Jesus zuführte.

Zum Schlusse aber möchte ich doch betonen, dass unsere Erkenntnis des wesentlichen Inhaltes der Lehre Jesu nicht von der vorangehenden Entscheidung dieses johanneischen Problems abhängt, ebensowenig wie von dem fertigen Abgeschlossensein unserer Kritik der synoptischen Evangelien. Ich habe gerade deshalb bei meiner Darstellung des Inhaltes der Lehre Jesu das aus den johanneischen Reden zu entnehmende Material in selbständiger Stellung neben dem synoptischen Material zu bearbeiten gesucht, um die Erkenntnis des durch die synoptischen Quellen bezeugten Lehrinhaltes ganz unabhängig zu lassen von der Zustimmung zu meiner kritischen Auffassung des vierten Evangeliums und um durch den Vergleich der selbständig neben einander gestellten synoptischen und johanneischen Gedankenzusammenhänge zu zeigen, dass der synoptische durch den johanneischen in den wesentlichen Punkten nicht verändert oder erweitert wird. Der letzte Grund dafür, dass für unsere Erkenntnis der Lehre Jesu die vorangehende Erledigung aller kritischen Fragen über die Evangelien verhältnismässig gleichgültig ist, liegt in der grossartigen inneren Einheitlichkeit der Lehre Jesu, welche ich oben ins Licht zu setzen gesucht habe. Bestände die Verkündigung Jesu aus einer Summe von einzelnen Lehren, so wäre es allerdings von grösster Wichtigkeit, den Umfang dieser Lehren, soweit ihn Jesus selbst gegeben hat, im einzelnen genau festzustellen. Weil aber die Verkündigung Jesu in Wirklichkeit eine organisch-einheitliche religiöse Anschauung ist, deren in der Gottesidee liegendes beherrschendes Prinzip und deren charakteristische Ausgestaltungen und Anwendungen uns in allen Quellen übereinstimmend überliefert sind, so ist es für unser Verständnis des Ganzen der Lehre Jesu verhältnismässig

gleichgültig, ob wir die Authentie dieser oder jener einzelnen Ausführung und Anwendung der Gesamtanschauung Jesu feststellen können oder nicht. Es hat freilich für uns grosses Interesse und ist unsere wichtige wissenschaftliche Aufgabe, mit allen Hilfsmitteln möglichst genau den Umfang und Inhalt der ältesten Überlieferungen über die Lehre Jesu auch hinsichtlich der für die Erkenntnis des Ganzen unbedeutendsten Punkte zu untersuchen. Aber wir können uns der sicheren Erkenntnis dieses Ganzen in seinem wesentlichen Bestande schon freuen, auch wenn unsere Untersuchung des Einzelnen noch nicht abgeschlossen ist.

Verzeichnis der besprochenen neutestamentlichen Stellen.

(Die schräg gedruckten Zahlen bezeichnen die wichtigsten Stellen.)

	Seitenzahl		Seitenzahl
Matthäusevangelium.		517	24. 132. 180—193. 330. 333. 467
222	497	518f.	24. 182. 186—188. 268. 278.
34—6: s. Mc 14—6			333. 336. 486
37—12	87. 88	520	268. 278. 326. 330. 333
311: s. Mc 17f.		521f.	107. 179. 333f.
316f. s. Mc 19—11		522	108. 333. 339. 390. 393
41—11 30. 99—101. 148f. 177. 220.		523f.	108. 124. 333. 334. 369. 384.
	422. 437		390. 398f.
413	31	525f.	333. 595
417: s. Mc 114f.		527f.	144. 285. 333. 334. 403
419: s. Mc 117.		529	127. 283. 333. 334
424f.	25	530	333 u. s. Mc 943
51	105	531f.	24. 285. 333. 404f.
53—12	228f. 332	533—37	127. 333. 334—337. 486
53	146. 212. 228	538	332. 395. 497
54	221	539—41	108. 125f. 332. 395f. 400f.
512	166. 216	542	125f. 332. 395
513	283f. 333. 486 u. s. Mc 950.	543f.	164. 220. 332. 385—388. 402.
	Lc 1434f.		465
514	32. 333. 606	545	141. 163f. 167. 171. 220. 234.
515f.	333 u. s. Mc 421		236. 322. 332. 385. 421. 465
517—37	29. 32	546f.	166. 332. 385f. 391. 396

	Seitenzahl		Seitenzahl
548	158. 163f. 170. 220. 236. 332. 385	92	24
61	23. 29. 163. 166. 216. 326. 333. 337. 538	98	429
62—4	23. 29. 134. 163. 166. 330. 333. 338. 538	99—13: s. Mc 214—17	
65f.	23. 127. 163. 166. 330. 333. 338. 400. 538	914—17: s. Mc 218—22	
67f.	23. 333. 359	916	25
69—13	23. 360—368. 567	922: s. Mc 534	
69	23. 163. 169f. 333. 361f.	923—26	470 u. s. Mc 536—43
610	266. 333. 361. 363	927—30	32. 469
611	235. 333. 361. 364f.	937f.	134. 473
612	236f. 333. 361. 365—368	101—42	473. 589 u. s. Mc 67—13
613	238. 333. 361. 365	105f.	29. 32. 134. 473
614f.	333 u. s. Mc 1125	107	265
616—18	23. 29. 32. 163. 166. 330. 333. 338. 538	108	608
619f.	216. 224f. 333. 486. 538	109f.: s. Mc 68f.	
621	145. 333	1014: s. Mc 611	
622f.	333	1015	534
624	113. 236. 281. 333	1016	111. 142. 607
625—30	142. 143. 154. 171. 234. 333. 350f.	1017—22: s. Mc 139—13	
631f.	163f. 171. 234. 333. 350f.	1023	433
633	234. 266. 272. 333. 351	1024f.	113. 333. 583. 590. 608
71	132. 332f. 338f. 397f.	1026f.	131. 606. 608
72	131. 332f. 338f. 397f.	1028	143. 144. 171. 213. 224. 537. 580. 608
73—5	134. 332f. 339. 390. 397f.	1029—31	163. 171. 354
76	32. 134f. 143. 297f. 333	1032f.	163. 556
77f.	23f. 132. 134. 234f. 272. 333. 359	1034—36	28. 289. 591. 608
79f.	23f. 113. 234. 272. 333. 359	1037f.	28. 281f. 288f. 556. 608
711	23f. 118. 167. 209. 234. 272. 333. 359	1039	132. 143. 144. 213. 224. 580
712	23f. 132. 182. 186f. 332f. 335f.	1041	166. 341
713f.	134. 212. 281. 293. 333. 582	1042: s. Mc 941	
715	134. 143. 332f. 339f.	114—6	178. 256. 467. 468. 471f. 499
716—20	113. 135. 142. 332f. 339	117—9	89. 96. 142
721	268. 278. 332f. 557. 558	1110	25. 76. 96
722f.	278. 333	1111	90. 96. 252f. 266
724—27	115. 141. 278. 332f. 558	1112f.	24. 96. 251f. 266. 272f. 433
729: s. Mc 122		1114	75. 96. 251. 433
81—4: s. Mc 140—44		1116—18	87. 90. 96. 111. 368. 491
85—10	353. 469. 584	1119	275. 293f. 368. 433. 491
811f.	33. 213. 217—219. 303. 584	1120—24	24. 153. 491. 534. 594. 596
813	353. 469	1125f.	24. 163. 170. 232. 294. 300f. 362. 437
816: s. Mc 134		1127	163. 232. 418. 420. 437. 467. 482. 556
819f.	142. 284. 432f.	1128—30	24. 32. 134. 144. 145. 232f. 242. 394. 420f. 467. 472. 482. 498f. 556
821f.	134. 284. 290f.	121—4: s. Mc 223—26 u. 25.	
823—27: s. Mc 435—41		125f.	32. 178. 372. 384
828: s. Mc 52—5		127	32. 178. 372. 384
829: s. Mc 57		128: s. Mc 228	
92—8: s. Mc 21—12		1210f.	373
		1212: s. Mc 34	

	Seitenzahl		Seitenzahl
1222—24: s. Mc 322		1618f.	32. 153f. 486. 590
1225f.: s. Mc 323—26		1620: s. Mc 830	
1227	250	1621—23: s. Mc 831—33	
1228	249f. 254f. 420. 468	1624: s. Mc 834	
1229: s. Mc 327		1625: s. Mc 835	
1230	132. 559f.	1626: s. Mc 836f.	
1231: s. Mc 328f.		1627: s. Mc 838	
1232	212. 301f. 420. 431. 560	1628	437 u. s. Mc 91
1233	113	179—12: s. Mc 99—13	
1234f.	134. 145. 333. 340. 559	1714—18: s. Mc 914—27	
1236f.	340. 559	1720	234
1239	280. 471. 593	1722f.: s. Mc 931	
1240	432	1724—26	32. 165. 371. 430
1241f. 154. 280. 466. 534. 593. 596		1727	371
1243—45	28. 151. 280. 593f.	181—5: s. Mc 933—37	
1246—50: s. Mc 331—35		186f.: s. Mc 942	
131—9: s. Mc 41—9		1810	148. 397
1311: s. Mc 411 u. 25		1811	437
1312: s. Mc 425		1812—14	164. 397
1313—15: s. Mc 411f.		1815f.	390. 398
1316f.	257	1817f.	398. 486
1319—23: s. Mc 414—20		1819f.	32. 163. 234. 359. 398.
1324—30	32. 121. 267. 587		486. 529f. 556
1331—33	33. 253. 267 u. s.	1821f.	390. 399
	Mc 431f.	1823—34	32. 115. 165. 167. 237f.
1337	437		367. 370. 385. 400. 506
1341	437	1823	33. 268
1342	33	1835	163. 367. 385. 390. 400. 537
1344—46	32. 120. 267f. 281	192	470
1347f.	33. 121. 268. 587	193—8: s. Mc 102—9	
1350	33	199	404f.
1352	32. 111. 193. 267	1910—12	32. 269. 291f.
1354—58: s. Mc 61—5		1913—15: s. Mc 1013—16	
1414	470	1916f.: s. Mc 1017f.	
1414—36: s. Mc 634—56		1918—22: s. Mc 1019—22	
151f: s. Mc 71—5		1923: s. Mc 1023	
153—6: s. Mc 78—13		1924: s. Mc 1025	
157—9: s. Mc 76f.		1926: s. Mc 1027	
1511: s. Mc 715		1928	437. 538. 585. 589
1513f.	113. 135. 333. 343	1929: s. Mc 1029f.	
1515: s. Mc 717		1930: s. Mc 1031	
1516—20: s. Mc 718—23		201—16	32. 165. 167. 275f.
1521—28: s. Mc 724—30		201	33. 268
1529—31	470	2016	132. 275
161: s. Mc 811		2017—19: s. Mc 1032—34	
162f.	595	2020—23: s. Mc 1035—40	
164: s. 1239		2025—28: s. Mc 1042—45	
166: s. Mc 815		2029—34: s. Mc 1046—52	
167: s. Mc 816		211—8: s. Mc 111—8	
1612	264	219: s. Mc 119f.	
1613	437 u. s. Mc 827	2112f.: s. Mc 1115—17	
1614: s. Mc 828		2114	470
1616	422 u. s. Mc 829	2115f.	30
1617	32. 153f. 462	2116	300

Seitenzahl	Seitenzahl
2121f.: s. Mc 1123f.	2436: s. Mc 1332
2123—27: s. Mc 1127—33	2437—39 154. 213. 433
2128—31a 32. 90. 115. 165. 278. 294	2440f. 109. 213
2131b.32 31. 87. 90. 96. 266. 278. 294. 326	2442: s. Mc 1333
2133—41: s. Mc 121—9	2443f. 213. 532. 579. 605
2142: s. Mc 1210f.	2445—51 120. 213. 532. 579. 605
2144: s. Lc 2018	2451 33
221—10 115. 120f. 278. 297. 598	251—12 32. 116. 120. 1286
2212 33. 268	213. 532. 579. 605
2211—13 33. 120f. 278. 293	251 33. 268
2214 132. 293	2514—30 28. 121. 165. 276. 286. 606
2216—21: s. Mc 1213—17	2529 131
2223—28: s. Mc 1218—23	2530 33
2229: s. Mc 1224	2531—46 32. 221. 533. 559. 585
2230: s. Mc 1225	2531 433
2231f.: s. Mc 1226f.	2532f. 111
2235—40: s. Mc 1228—31	2534 212. 216
2241—46: s. Mc 1235—37	2540 341. 391. 529. 533. 559. 564
231—12 32	2545 533. 559. 564
232f. 184. 343	266—13: s. Mc 143—9
234 134. 184. 343	2624: s. Mc 1421
235 342. 393	2626—28 505f. 567 u. s. Mc 1422—24
236f.: s. Mc 1238—40	2629: s. Mc 1425
238 390f. 393. 467. 587	2631f.: s. Mc 1427f.
239 163. 390f. 393. 587	2637f.: s. Mc 1433f.
2310 393. 467. 587	2639: s. Mc 1436
2311 393. 587	2641: s. Mc 1438
2312 132. 393f. 587	2645: s. Mc 1441
2313 269. 343	2653 148
2315 32. 343	2660f.: s. Mc 1457f.
2316—22 29. 32. 342f. 369. 565	2663—66: s. Mc 1461—64
2323 178. 383. 403	2711: s. Mc 152
2324 134. 342. 383	2729: s. Mc 1518
2325f. 342. 383	2737: s. Mc 1526
2327 111. 342	2742: s. Mc 1532
2329—32 343. 491	2746: s. Mc 1534
2334—36 154. 491. 594. 598	2819 585
2337 440. 491	2820 529
2338f. 533	
241f.: s. Mc 131f.	
243: s. Mc 133f.	
244f.: s. Mc 135f.	
246—8: s. Mc 137—9a.	
249f.: s. Mc 1312f.	
2413: s. Mc 1313	
2415—22: s. Mc 1314—20	
2423—25: s. Mc 1321—23	
2426f. 111. 141. 433. 531. 582. 592	
2428 113. 531f.	
2429—31 437 u. s. Mc 1324—27	
2432f.: s. Mc 1328f.	
2434f.: s. Mc 1330f.	
	Marcusevangelium.
	12 25. 76
	14—8 88
	15 88. 89
	16 87
	17f. 25. 88
	19f. 97. 260f. 413—415. 420
	111 97. 261. 413—415
	112f. 98. 261. 413—415
	114—39 9. 10. 13. 21. 466
	114f. 10. 14. 156. 209. 265f.
	272. 278. 350

	Seitenzahl		Seitenzahl
1 ¹⁶ —20	134. 590	4 ¹³ —20	15. 118. 293
1 ²¹	466	4 ²¹	15. 16. 106. 112. 119. 606
1 ²²	137f. 197. 466	4 ²²	131. 606
1 ²³ —27	150	4 ^{24f.}	106. 131. 297
1 ²⁷	34	4 ²⁵	131
1 ³⁴	150	4 ²⁶ —29	113. 142. 267. 466. 474f.
1 ³⁵ —38	10	4 ³⁰ —32	113. 142. 253. 267. 475.
1 ^{37f.}	126		582
1 ^{38f.}	13. 14. 466	4 ^{33f.}	13. 15. 106
1 ³⁹	10. 14	4 ³⁵ —40	14. 21. 350. 354
1 ⁴⁰ —45	10—15. 21	4 ⁴¹	34. 418
1 ⁴⁴	11. 34. 154. 369f. 469	5 ¹ —20	9
1 ⁴⁵	13	5 ² —5	150
2 ¹ —3 ⁶	10—13. 17. 21	5 ⁷	422
2 ¹ —11	237. 429	5 ^{18f.}	285
2 ¹	10. 37	5 ³¹	13
2 ⁵	370. 467. 506	5 ³⁴	353
2 ⁸	144	5 ³⁶	350. 469
2 ¹⁰	429f. 467. 486	5 ³⁷ —43	9. 34. 469f.
2 ¹²	24	6 ¹ —6 a	13. 15. 21. 31. 298
2 ¹³	10	6 ⁴	466
2 ^{15f.}	12. 13	6 ⁵	469
2 ¹⁷	112. 132. 326. 467	6 ⁶ —13	13. 14. 21. 473. 589
2 ¹⁸	10. 12. 62. 87. 190. 369	6 ⁶	13. 466
2 ¹⁹	112. 190. 369	6 ⁷	14. 150
2 ²⁰	190. 396. 488. 592	6 ⁸ —10	108. 607
2 ^{21f.}	31. 87. 112. 119. 143.	6 ¹¹	298
	190—193	6 ^{12f.}	14. 278
2 ^{23f.}	10. 12. 372	6 ¹⁴ —16	34
2 ^{25f.}	154. 178. 372	6 ¹⁵	75. 76
2 ²⁷	132. 179. 372f.	6 ³⁰ —32	14. 21
2 ²⁸	179. 373. 423f.	6 ³⁴ —44	9. 14. 21
3 ¹	10	6 ⁴⁵ —52	14. 21
3 ⁴	143. 373f.	6 ⁵³ —56	9. 470
3 ⁶	11. 13	7 ¹ —5	16. 344f.
3 ⁷ —12	11—15. 21	7 ⁶ —9	91. 145. 177. 342. 345
3 ⁹	12. 13	7 ¹⁰ —13	91. 154. 177. 285. 342.
3 ^{11f.}	150. 422		345. 382f. 403
3 ¹³ —19 a	12—14. 21. 473. 588. 590	7 ¹⁴ —23	16. 132. 144f. 170. 179.
3 ¹⁵	150		345f. 383. 472
3 ¹⁹ —21	14 f. 21. 557	7 ²⁴ —26	15. 21. 473
3 ²²	13	7 ²⁷	112. 135. 473. 584
3 ²³ —27	25. 112. 119. 148. 150.	7 ²⁸ —30	15. 21. 473. 584
	249. 356. 420	7 ³¹	473
3 ²⁸	301f. 336. 427	7 ³² —36	15. 21. 34. 469f.
3 ²⁹	301 f. 420	8 ¹ —9	9
3 ^{31f.}	240	8 ¹⁰ —21	14
3 ³³ —35	126. 240. 278. 391.	8 ¹⁰ —30	21
	557. 564	8 ¹⁰ —12	30. 34. 126. 336 471
4 ¹ —34	14f. 105	8 ¹⁵	134. 263f.
4 ³ —9	15. 106. 109. 114. 119.	8 ¹⁷	144
	142. 151. 293. 466. 474. 582	8 ¹⁸	472
4 ¹⁰	15. 16. 588	8 ²³ —26	469f.
4 ^{11f.}	13. 106. 267. 293f. 472	8 ²⁷ —29	14. 16. 34. 413. 418

	Seitenzahl		Seitenzahl
828	75. 76	1032	488. 491. 493f. 528
829	9. 73	1033f.	435. 488. 491. 493f. 524f.
830	9. 14. 16. 34. 413	1035—45	31
831—1045	16. 17	1037—39	134. 538. 591
831	435. 488f. 493f. 524f.	1040	276. 438
832	488f. 494	1042—44	101. 132. 220. 293f. 465. 587. 589
833	148f. 435. 488f. 494	1045	101. 134. 143. 220. 393. 435. 465. 496—502
834	282. 495. 556. 580. 590. 608	1046—51	16. 21. 34. 73. 422. 425
835	132. 143. 144. 213. 224. 495. 556f. 580. 590	1052	353
836f.	224. 565	111—8	16. 21. 34. 178f. 404
838	132. 147f. 212. 433. 531. 534—537. 556f. 582	119	404
91	212. 267. 336. 531. 534—537. 580	1110	73. 404. 422. 464
92—13	9. 15. 16. 21. 435	1112—14	9. 404
99	435. 488. 524	1115f.	341. 597
911f.	76. 90. 178. 435. 488. 491	1117	178. 200. 341. 370. 597
913	75. 90. 96. 488. 491	1120f.	9
917f.	150	1122f.	144. 234. 350f. 354. 358
919	354	1124	234. 350. 358
922	150. 351	1125	163. 358
923	250. 351. 354. 358. 437. 468	1127—33	17. 89. 210. 298
928f.	250. 354. 358. 437. 468	121—9	114. 419. 495. 583. 595
930—50	17. 21	121	109
930	473	1210f.	178. 419. 495f.
931f.	435. 488. 493f. 524f.	1212	12
933—35	109. 132. 393. 587	1213—37	11. 12. 17. 21
936f.	109. 340f. 397. 529. 556. 564	1213—17	132. 263. 405
938f.	559	1218—23	213—215
940	132. 559	1224	171. 178. 214f. 218
941	166. 341. 556	1225	147. 178. 214f. 217f.
942	397	1226	154. 157. 195. 214f.
943—48	127. 166. 212f. 224. 236. 268. 283. 287f. 302	1227	132. 195. 214f. 525
949f.	30. 112. 135. 143. 283f.	1228	349
101	16. 21	1229f.	145. 157. 178. 330. 349
102—9	16. 21. 154. 178. 179f. 285. 404	1231	178. 330. 349. 381f. 388
1010—12	16. 21. 285. 404	1233f.	266
1013f.	268f. 273f.	1235—37	11f. 74. 154. 178. 424—426
1015	111. 268f. 273f.	1238—40	17. 21. 91. 342. 359. 393
1017	213	1241—44	240. 340. 565
1018	158. 438	131—37	17—20
1019	178	131f.	20. 592. 595f.
1021	216. 284. 290	133f.	9. 20. 579. 592f.
1023—25	268. 294f. 437	135f.	18—20. 592. 608
1027	158. 170. 295	137f.	17f. 598
1028	9	139	18—21. 556. 592f. 596. 608
1029f.	166. 212. 239f. 276. 391. 556f.	1310	585
1031	132	1311	18. 238. 295. 592
		1312	18. 213. 238f. 289. 391. 580. 592
		1313	18. 213. 556. 580. 583. 592. 608
		1314—20	17f. 598

	Seitenzahl		Seitenzahl
13 ^{21—23}	17—20. 21. 592f. 596. 608		422. 437
13 ^{24—27}	17—19. 532	4 ^{16—30}	30f.
13 ^{28f.}	19f. 21. 113. 142. 592f. 596	4 ^{17—21}	75. 178. 256. 467. 468.
13 ^{30f.}	17—19. 486		499
13 ³²	19f. 147f. 163. 170.	4 ^{23f.}	31. 298
	419. 438. 579. 581. 597	4 ^{25—27}	154. 298
13 ³³	19f.	4 ^{32 : s. Mc 122}	
13 ^{34—36}	19f. 118. 135. 213.	4 ^{33—36 : s. Mc 123—27}	
	532. 579. 597. 605	4 ^{41 : s. Mc 134}	
13 ³⁷	135. 213. 532. 597. 605	4 ^{42—44 : s. Mc 137—39}	
14 ^{1—16, 8}	21	5 ^{10 : s. Mc 117}	
14 ^{1f.}	12. 17	5 ^{12—14 : s. Mc 140—44}	
14 ^{3—9}	30. 558	5 ^{17—26}	470 u. s. Mc 21—12
14 ²¹	178. 435	5 ¹⁸	24
14 ^{22—24}	257f. 259. 496. 502—505.	5 ^{27—29 : s. Mc 214f.}	
	561—570	5 ^{31f. : s. Mc 217}	
14 ²⁵	212. 217—219. 257. 259.	5 ^{33—38 : s. Mc 218—22}	
	527	5 ³⁶	25
14 ^{27f.}	178. 527—529. 589	5 ³⁹	31. 143. 293
14 ^{29f.}	9. 589. 590	6 ^{1—4 : s. Mc 223—26 u. 28}	
14 ^{33—35}	9. 509f.	6 ^{5 : s. Mc 228}	
14 ³⁶	158. 163. 170. 175. 360.	6 ^{9 : s. Mc 34}	
	437. 509f.	6 ^{13 : s. Mc 314}	
14 ³⁸	132. 145. 238. 295. 362	6 ¹⁷	25
14 ⁴¹	435	6 ^{18 : s. Mc 311}	
14 ⁴⁹	178	6 ^{20—83}	27f.
14 ⁵⁴	9	6 ^{20—49}	27. 29. 332f.
14 ^{57f.}	199f.	6 ^{20—23}	127. 212. 227f. 332. 437
14 ^{61f.}	34. 74. 336. 413. 419. 422.	6 ²³	216
	433f. 533. 582	6 ^{24—26}	33. 127. 227—229. 332
14 ^{63f.}	74. 412f.	6 ^{27f.}	332
14 ^{66—72}	9	6 ^{29f.}	125f. 332f. 395f. 400f.
15 ²	74. 413. 464	6 ³¹	132. 332. 395f.
15 ^{9—15}	413	6 ^{32f.}	332
15 ^{16—20}	413	6 ³⁴	332f.
15 ²⁶	413	6 ³⁵	33. 332
15 ³²	74	6 ³⁶	332
15 ³⁴	511f.	6 ^{37f.}	132. 332
16 ⁷	9. 527f.	6 ³⁹	113. 333. 343
16 ¹⁵	585	6 ⁴⁰	113. 333
16 ¹⁶	304	6 ^{41f.}	134. 332. 339. 397f.
16 ¹⁷	248	6 ^{43f.}	113. 332
		6 ⁴⁵	134. 332f. 340
		6 ⁴⁶	332. 557. 558
		6 ^{47—49}	115. 278. 332. 558
		7 ^{2—10}	27. 353. 469. 584
		7 ^{11—17}	27
		7 ²¹	27. 471
		7 ^{22f.}	27. 178. 256. 467. 471f.
			499
		7 ^{24—26}	89. 96
		7 ²⁷	25. 76
		7 ²⁸	96. 252f.
		7 ^{29f.}	90. 96. 294. 433

Lucasevangelium.

1 ^{1—4}	25. 27
1 ³²	422
2 ¹⁴	486
2 ^{41—51}	94
3 ²	87
3 ^{7—9}	30. 87f.
3 ^{10—14}	88
3 ^{16f.}	25. 30. 87f.
3 ^{21f. : s. Mc 19—11}	
4 ^{1—13}	30. 99—101. 148f. 220.

Seitenzahl		Seitenzahl	
7 ³¹ —33	90. 96. 368. 491	10 ²²	24. 232. 418. 420. 437.
7 ³⁴	90. 275. 368. 433. 491		467. 556
7 ³⁵	293f. 433	10 ^{23f.}	253. 257. 259. 472
7 ³⁶ —50	30. 31. 115. 558	10 ^{25f.}	30. 381. 388 f.
7 ^{47f.}	237. 370. 506. 558	10 ^{27f.}	381 u. s. Mc 12 ^{30f.}
8 ¹ —3	27 f. 466	10 ²⁹	389
8 ⁴ —8: s. Mc 4 ¹ —9		10 ³⁰ —37	109. 388—390
8 ¹⁰ : s. Mc 4 ^{11f.} u. 25		10 ³⁸ —42	285. 558f.
8 ¹¹ —15: s. Mc 4 ¹⁴ —20		11 ¹ —4	23. 360—368
8 ¹⁶ : s. Mc 4 ²¹		11 ¹	33. 360
8 ¹⁷ : s. Mc 4 ²²		11 ²	163. 169. 266. 361f.
8 ¹⁸ : s. Mc 4 ²⁴		11 ³	235. 364f.
8 ¹⁹ —21: s. Mc 3 ³¹ —35		11 ⁴	236. 238. 365—368. 370. 506
8 ²² —25: s. Mc 4 ³⁵ —41		11 ⁵ —8	23. 129. 272. 359
8 ²⁶ —37: s. Mc 5 ¹ —17		11 ⁹ —13	23. 113. 118. 132. 134.
8 ⁴⁸ : s. Mc 5 ³⁴			163 f. 209. 234. 247.
8 ⁵⁰ : s. Mc 5 ³⁶			272. 359. 497
8 ⁵¹ —56: s. Mc 5 ³⁷ —43		11 ¹⁴ —16	29. 150
9 ¹ —5	30 u. s. Mc 6 ⁷ —11	11 ^{17f.} : s. Mc 3 ²³ —26	
9 ⁸ : s. Mc 6 ¹⁵		11 ¹⁹	150. 250
9 ¹¹	470	11 ²⁰	150. 249f. 254f. 420
9 ¹⁸ —21: s. Mc 8 ²⁷ —30		11 ^{21f.} : s. Mc 3 ²⁷	
9 ²² : s. Mc 8 ³¹		11 ²³	132. 559f.
9 ²³ —27: s. Mc 8 ³⁴ —91		11 ²⁴ —26	28. 151
9 ³⁷ —42: s. Mc 9 ¹⁴ —27		11 ^{27f.}	278. 557
9 ⁴⁴ : s. Mc 9 ³¹		11 ^{29f.}	30. 154. 280. 432. 471.
9 ⁴⁶ —48: s. Mc 9 ³³ —37			593. 596
9 ^{49f.} : s. Mc 9 ³⁸ —40		11 ^{31f.}	154. 280. 466. 534. 593. 596
9 ⁵¹ —18 ¹⁴	27 f.	11 ³³ : s. Mc 4 ²¹	
9 ⁵¹	27 f.	11 ^{37f.}	29
9 ⁵² —56	560	11 ³⁹ —52	29. 30. 91
9 ^{55b.}	146	11 ^{40f.}	33
9 ^{57f.}	142. 284. 432f.	11 ⁴²	383
9 ^{59f.}	134. 265. 284f. 290f. 472	11 ⁴³ : s. Mc 12 ^{38f.}	
9 ^{61f.}	135. 269. 284f. 291	11 ⁴⁶	343
10 ¹ —16	30. 473	11 ^{47f.}	154. 343. 491
10 ¹	29. 466. 607	11 ⁴⁹ —51	154. 491. 594.
10 ²	134. 588f. 607	11 ⁵²	343
10 ⁴	108. 598. 607f.	12 ¹	29. 264
10 ⁹	265f. 598. 607f.	12 ^{2f.}	29. 131. 606
10 ^{10f.}	265. 298. 598. 607f.	12 ^{4f.}	171. 213. 224. 580. 608
10 ¹²	154. 280. 534	12 ^{6f.}	108. 171. 354
10 ¹³ —15	24. 153. 280. 491. 534	12 ^{8f.}	556
	594. 596	12 ¹⁰	301f. 420. 431. 560
10 ¹⁶	529. 559. 564	12 ^{11f.} : s. Mc 13 ¹¹	
10 ¹⁷	24. 150	12 ^{13f.}	126. 141
10 ¹⁸	24. 111. 141. 230f. 254f.	12 ¹⁵	225. 580
	259. 356. 420 f.	12 ¹⁶ —20	109. 143. 144. 170.
10 ¹⁹	24. 150. 230f. 242. 255.		225. 294. 580
	356. 420 f. 472. 499	12 ²¹	225 f. 580
10 ²⁰	24. 227. 230. 242. 356. 538	12 ²² —29	108. 142. 154. 171.
10 ²¹	24. 170. 231. 259. 294.		235. 350f.
	300f. 437	12 ³⁰	163. 171. 235. 350f.

	Seitenzahl		Seitenzahl
12 ₃₁	209. 235. 266. 272. 351	15 ₁₈	210
12 ₃₂	134. 163. 272. 350	15 ₂₄	472
12 _{33f.}	33. 216. 225	15 ₃₂	472
12 _{35—38}	135. 213. 532. 579. 605	16 _{1—9}	28. 117. 121. 129f. 165.
12 ₃₉	213. 532. 579. 605		285f. 606
12 ₄₀	213. 433. 532. 579. 605	16 ₁	109
12 _{41—46}	109. 213. 532. 579. 605	16 ₉	225. 286
12 ₄₇	165	16 _{10—12}	28. 132. 225. 286. 606
12 ₄₈	132. 165	16 ₁₃	113. 165. 225. 236. 281
12 _{49f.}	28. 134. 289. 486. 495.	16 ₁₅	24. 28. 29. 145. 152. 170.
	582. 591. 592		227. 294. 330. 394. 537
12 _{51—53}	28. 289. 591. 592. 608	16 ₁₆	24. 251f. 272f.
12 _{54—56}	141. 595	16 ₁₇	24. 186f. 333
12 ₅₇	280. 301. 595	16 ₁₈	24. 30. 285. 333. 404
12 _{58f.}	280. 301. 333. 595	16 _{19—31}	24. 29. 109. 152f. 213.
13 _{1—5}	280. 357. 594		215. 227. 394. 580
13 _{6—9}	9. 115. 142. 166. 280.	16 ₂₂	148
	301. 537. 594	16 _{29—31}	178. 182
13 _{10—17}	150. 254. 373	17 _{1f.}	28. 30. 397
13 _{18—21}	29. 30. 120. 142. 143.	17 _{3f.}	398f.
	253. 267. 582	17 _{5f.}	9. 234. 351f.
13 ₂₂	29	17 _{7—9}	165. 329
13 _{23—30}	29. 582. 584	17 ₁₀	118. 165. 329. 394
13 ₂₄	134. 281. 293	17 _{20f.}	211. 250f. 255
13 ₂₅	278	17 ₂₂	433. 592
13 _{26f.}	166. 278. 558. 584	17 _{22—37}	29
13 ₂₈	166. 212. 213. 253. 303. 584	17 _{23f.}	213. 582. 592
13 _{29f.}	28. 166. 212. 217—219.	17 ₂₅	493f. 592
	303. 584	17 _{26—30}	154. 213. 433. 531
13 ₃₀	132. 584	17 _{31 : s. Mc 13_{15f.}}	
13 ₃₁	263. 533	17 ₃₃	132. 144. 213. 224
13 ₃₂	134. 150. 468. 491. 525	17 _{34f.}	531
13 ₃₃	154. 466. 491	17 ₃₇	113. 142. 532
13 ₃₄	111. 142. 154. 440. 466.	18 ₁	29. 272. 359. 580. 609
	491. 595	18 _{2—7}	29. 117. 130. 272. 359f.
13 ₃₅	533. 582		531. 580. 609
14 _{1—6}	373	18 ₈	359f. 433. 531. 582
14 ₁	28	18 _{10—14}	28. 109. 294. 331. 370.
14 _{7—10}	393		394. 506
14 ₁₁	132. 393f.	18 ₁₂	62
14 _{12—14}	166. 391. 396. 525	18 ₁₄	132
14 ₁₅	211	18 _{15—17 : s. Mc 10_{13—16}}	
14 _{16—24}	28. 115. 121. 278. 297.	18 _{18f. : s. Mc 10_{17f.}}	
	583	18 _{20—22 : s. Mc 10_{19—21}}	
14 _{25f.}	28. 143. 281f. 288f. 391.	18 _{24f. : s. Mc 10_{23—25}}	
	580. 608	18 _{27 : s. Mc 10₂₇}	
14 ₂₇	282. 289. 556. 580. 608	18 _{29f. : s. Mc 10_{29f.}}	
14 _{28—32}	28. 119. 283. 608	18 _{31—33 : s. Mc 10_{32—34}}	
14 ₃₃	283. 288f. 608	18 _{35—43 : s. Mc 10_{46—52}}	
14 _{34f.}	30. 113. 143. 283f.	19 _{1—10}	31. 285
15 _{3—7}	28. 397	19 ₁₀	437. 467
15 _{8—10}	120. 275	19 ₁₁	28
15 _{11—32}	115. 120. 167f. 236.	19 _{12—27}	28. 30. 121. 286.
	275. 370. 506	19 ₂₆	131

Seitenzahl		Seitenzahl	
1928—36: s. Mc 111—8		234—16	32
1938: s. Mc 119f.		2327—31	32
1939f. 1939f.	30	2334	32
9141f.	30. 595	2335: s. Mc 1532	
1943f.	598	2338: s. Mc 1532	
1945f.: s. Mc 1115—17		2339—43	32
201—8: s. Mc 1127—33		2343	153. 213. 525
209—16: s. Mc 121—9		2346	146. 163
2017: s. Mc 1210f.		2413—53	32
2018	556	2447	585
2020—25: s. Mc 1213—17		2449	248
2027—33: s. Mc 1218—23			
2034—36	212 u. s. Mc 1225	Johannesevangelium.	
2037f.: s. Mc 1226f.		16—8	34
2041—44: s. Mc 1235—37		113	447
2045—47: s. Mc 1238—40		114	40. 327. 620
211—4: s. Mc 1241—44		115	34. 453
215f.: s. Mc 131f.		116f.	40. 327. 620
217: s. Mc 133f.		118	452
218: s. Mc 135f.		119	418
219—11: s. Mc 137f.		120f.	76
2112—17	238f. u. s. Mc 139—13	121	75
2119: s. Mc 1313		122	418
2120—24	598 u. s. Mc 1314—20	129—35	34
2125—28: s. Mc 1324—27		129	520
2129—31: s. Mc 1328f.		136	34. 520
2132f.: s. Mc 1330f.		137—40	41
2134	111. 144. 359f. 532. 606	141—51	34
2135f.	359f. 433. 531. 580. 605. 609	21—12	34
2215f.	31	213—18	379. 440
2217	31. 110. 393. 496	219	35. 135. 199f. 379. 440. 485.
2218: s. Mc 1425			525
2219f.	496f. 567 u. s. Mc 1422—24	221f.	35. 379. 539f.. 604
2222: s. Mc 1421		223	34
2224	31. 496	31f.	304. 477
2225: s. Mc 1042		33	222. 244. 304. 336. 477
2226f.	31. 110. 393. 496	35	222. 244. 304. 477
2228	589	36	133. 244. 304
2229	163. 212. 524. 538. 585f.	37	244
2230	212. 217—219. 221. 527. 538.	38	113. 141. 244
	585f.	39	245
2231	111. 149. 589	310—12	245. 440. 444. 451. 478.
2232	590		571. 572
2234: s. Mc 1430		313	245. 443. 451. 461. 478. 571
2235f.	31. 591	314	245. 461. 478. 571f.
2237	31. 178. 591	315	222. 245. 304. 306. 478. 571f.
2240: s. Mc 1438		316	222. 244f. 304. 306. 451. 477.
2242: s. Mc 1436			485. 571
2243f.: s. Mc 1433f.		317	133. 154. 244f. 304. 443. 477.
2246: s. Mc 1438			483. 485
2248	437	318	245. 246. 304. 307. 451. 483.
2266—71: s. Mc 1461—64			554. 571. 603
232	32	319	135. 245. 304. 307. 440. 481.
233: s. Mc 152			483. 485. 571. 603

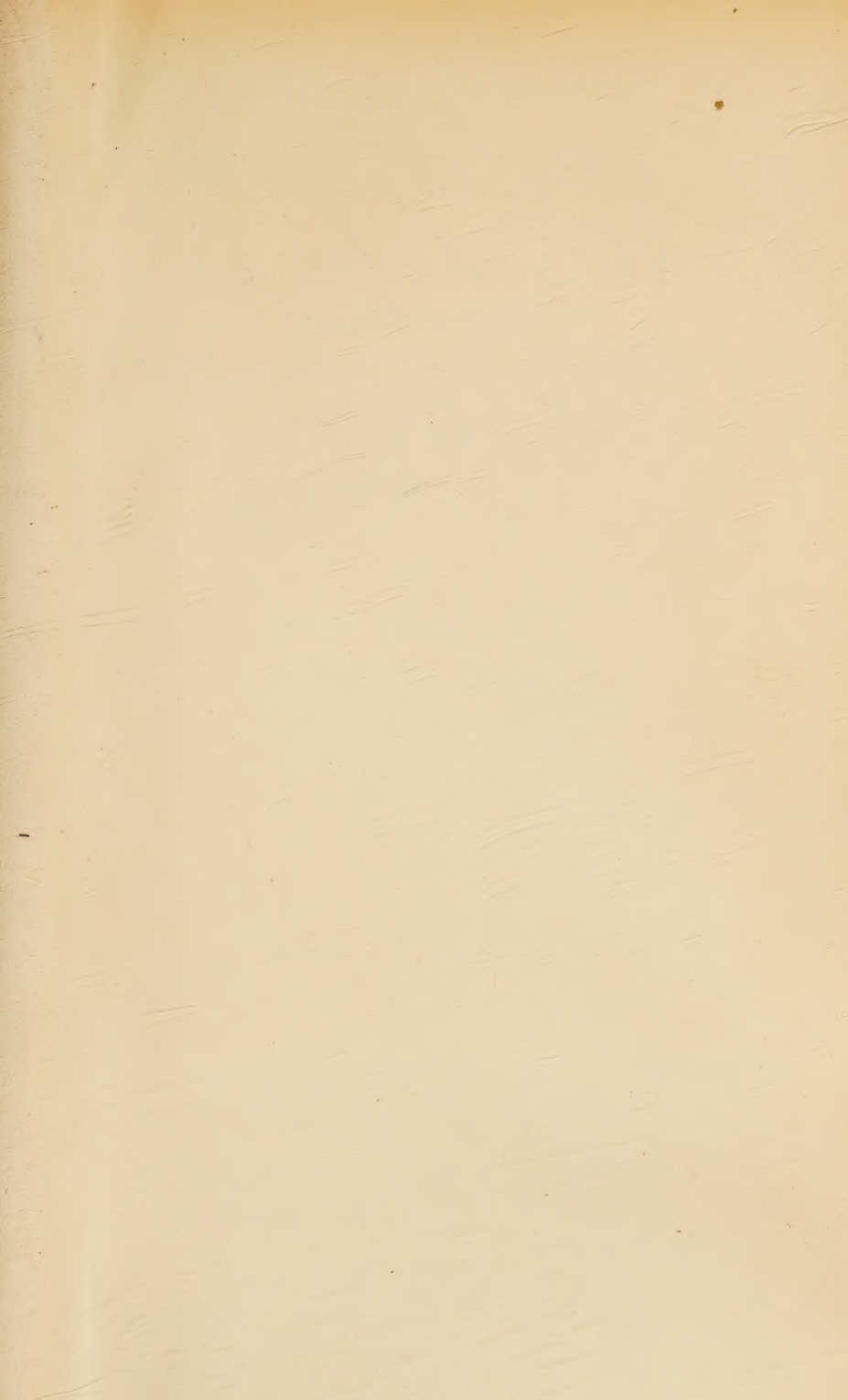
	Seitenzahl		Seitenzahl
320	245. 304. 307. 311f. 481	635	136. 245. 462. 481. 485. 571.
321	245. 304. 307. 311f. 318f.		574
	327. 481. 571	636	38
327--36	34	637	313. 315
414	136. 222. 223. 481	638	315. 443f.
421	198. 377. 547	639	249. 313. 315. 554
422	200f. 599	640	222. 242—246. 249. 441. 477.
423	147. 172. 198. 348. 377. 547		554. 571
424	132. 147. 172. 198. 348. 377	641f.	316. 462
425—30	34	644	249. 313. 316f. 319. 554. 571
432	136	645	199. 313. 316f. 319. 449.
434	36. 136. 443f. 484		452. 571
435	136. 440. 486. 600. 601	646	444. 452
436	136. 222. 440. 484. 486. 548.	647	222. 242—246
	600. 601	648—50	154. 443. 462. 481
437	133. 136. 440. 484. 486. 548.	651	245. 453. 462f. 481. 485.
	600. 601		574f.
438	136. 440. 484. 513. 600. 601	653f.	222. 242. 245. 249. 453.
439—42	486		462f. 481. 554. 574f.
445—54	34	655f.	453. 462f. 481. 574f.
448	36	657	172. 453. 481. 574f.
51—16	37. 378. 441	658	154. 443. 453. 481. 574f.
58f.	37	660f.	317
517—27	37. 172. 441	662	453f.
517	37. 173. 199. 378. 441. 484	663	36. 243. 245. 453. 463. 478.
518	441. 513		481. 484. 565. 574
519	336. 441. 444. 460	664	317
520	441. 444. 460	665	313. 316f. 319. 445. 571
521	172. 174. 246. 441. 460. 477	667—69	36. 453. 601
522	441. 482. 554. 603	669	73
523	441. 443. 571f.	77	308. 311f. 477
524f.	222. 242—246. 336. 441.	715—24	37. 378
	443. 478. 481. 483. 547. 571	715	91
526	172. 246. 441. 444	716	444. 460
527	441. 482. 554. 603	717	308f. 311f. 444. 460
528f.	248f. 554	718	444
530	444	719f.	37. 513
536	36. 38. 443f. 484	721	37. 484
537—47	37. 201—207	722—24	37. 154. 199. 378f. 484
537	202f. 317. 445. 547	725—27	74. 443
538	202f. 317. 443. 445	728f.	38. 444
539	52. 205. 243	733f.	34. 38. 480. 539
540	205. 222. 571	637f.	35. 38. 136. 248. 481.
541—44	205f. 308. 311. 317. 571		571
545—47	37f. 206f. 572	739	35. 248. 249. 604
61—13	35	740—42	74. 75—77. 422. 443
614f.	34. 38. 75. 77	812	38. 136. 481. 485. 571
626	38	814	38. 444
627	35. 38. 136. 222. 223. 444.	815	448. 552
	461. 462. 481. 574	816—19	203—205. 552
629	38. 571	821	479. 480
630f.	38. 485. 574	823	313. 320—322. 443
632f.	154. 443. 462. 481. 485. 574	824	479. 571
		826	477

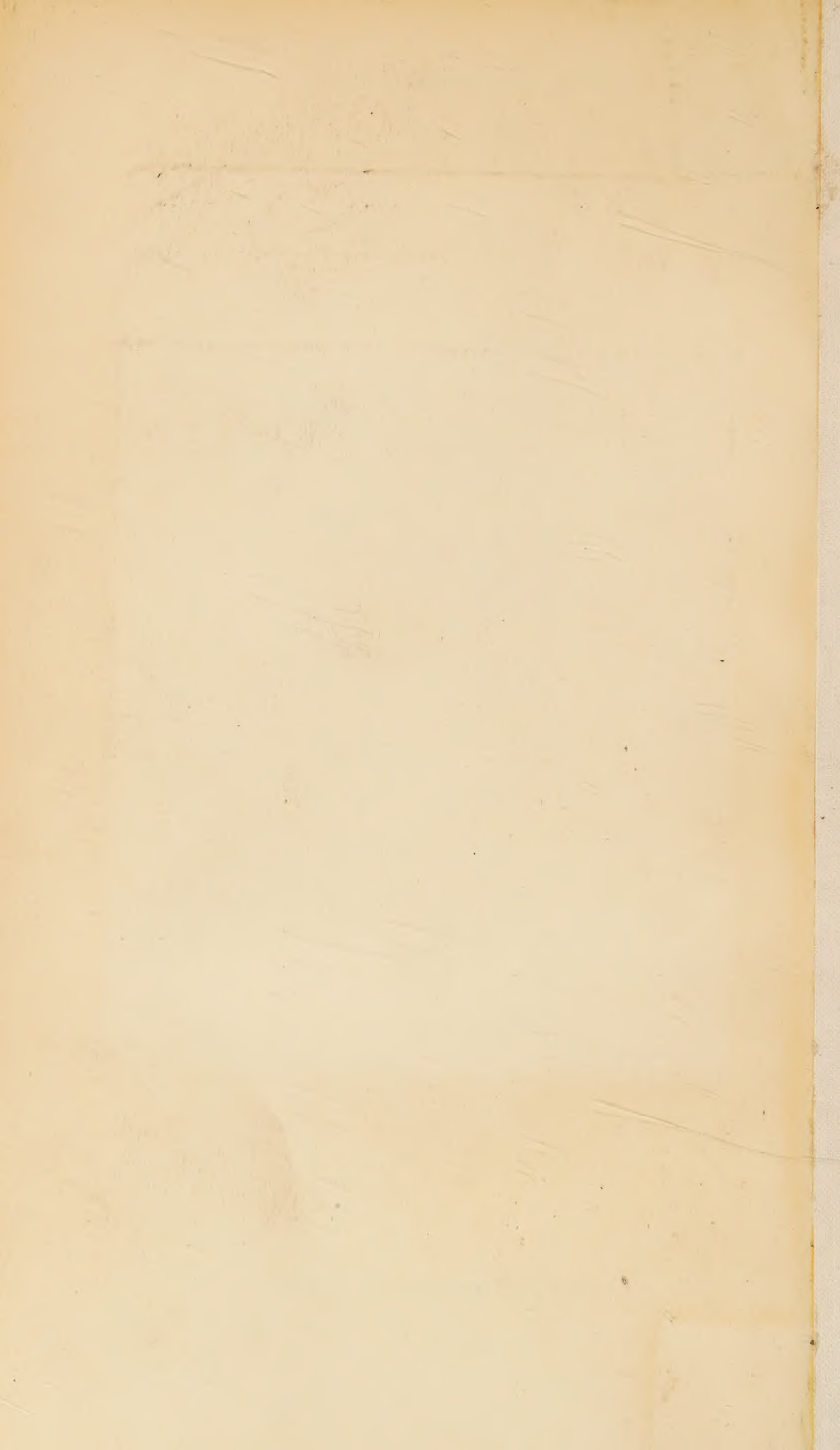
Seitenzahl		Seitenzahl	
828	36. 444. 460. 461. 477. 484.	1031	441. 449. 513
	571. 575	1032	36. 441 f. 449. 450. 460.
829	444		484
831	479. 481. 571	1033	441. 449
832	327. 479. 481	1034—36	198. 199. 441 f. 449 f.
834—36	479		485
837	513. 572	1037 f.	36. 441 f. 444. 450. 484
838	314. 320—322. 324. 444 f.	114	34
	477	118	375
839	321	119 f.	113. 375—377
840	321. 327. 444 f. 477. 513	1111—16	375
841	314. 320—322. 324. 519	1123—26	35
842	314. 320—322. 324. 443—	1125 f.	223. 243. 246. 277. 571
	445. 460. 571	1127	422
843	314. 320—322	1132 f.	35
844	150. 154. 314. 320—322.	1138—48	34
	324. 445. 516. 519	129—11	34
845 f.	327. 477. 516. 572. 576	1217—19	34
847	314. 320—322. 324. 445.	1220—22	519. 600
	449	1223	461. 487. 539
849 f.	444	1224	114. 142. 223. 487. 518. 538
851	36. 246. 455 f. 478. 481. 571	1225	133. 143. 144. 222 f. 600
852 f.	455	1226	571
854 f.	444. 456. 576	1227	145. 519
856	154. 456—458	1228	519. 539
857	456	1229 f.	519
858	455—460	1231	149. 519
91—3	35	1232	35. 487. 519. 539. 571. 600
92	357	1233	35. 539. 604
94 f.	136. 480. 481. 485	1234	74
935—38	34	1235 f.	38. 136. 480. 481. 520.
939—41	35		571
939	133. 309. 482. 485. 554. 603	1236 b—43	38
940	309 f.	1241	458
941	309 f. 311	1244 f.	36. 38. 520. 575 f.
101—18	121—123	1246	36. 38. 136. 481. 485. 520.
101—5	114. 121—123. 143. 208.		571
	481 f. 528	1247 f.	36. 38. 483. 520. 554. 572.
106	106		603
107	121—123. 208. 481 f.	1249	36. 38. 444. 460. 477. 478.
108	121—123. 207 f.		520. 575 f.
109	121—123. 208. 481 f.	1250	36. 38. 222. 243. 444. 460.
1010	114. 121—123. 222. 477		478. 520. 575 f.
1011—13	114. 121—123. 143. 512 f.	131—11	39. 407
1014 f.	136. 143. 444. 512 f.	1310	114
1016	136. 600	1312—15	110. 406. 407. 477
1017	143. 444. 512. 538	1316	114. 406
1018	512—514. 538	1317	38. 406. 408
1024	442	1318 f.	38
1025	36. 442. 444. 484	1320	38. 39. 133. 408 f. 576
1026 f.	136. 323. 449. 571	1321—30	41. 407
1028	136. 222. 477	1331—33	39. 407. 513. 539 f.
1029	136. 441. 444. 449. 460	1334 f.	39. 406. 408 f. 477. 609
1030	441 f. 444 f. 449	1336	39

	Seitenzahl		Seitenzahl
13 ^{37f.}	143	161—4	241. 602. 609
14 ¹	144. 145. 374. 375. 609	16 ^{5f.}	39. 539
14 ²	136. 223. 552 ^{f.}	16 ⁶	144
14 ³	223. 374. 552 ^{f.} 598 ^{ff.}	16 ⁷	242. 375. 541. 544. 549. 599
14 ⁴	223. 374	16 ⁸	242. 326. 375. 543. 549. 599
14 ⁵	479	16 ⁹	543. 599
14 ⁶	136. 243. 328. 479	16 ¹⁰	326. 519. 539. 543
14 ⁹	445. 547	16 ¹¹	149. 519. 543
14 ^{10f.}	36. 444. 460. 484	16 ¹²	543
14 ¹²	375. 446. 461. 539. 601	16 ¹³	242. 328. 375. 543 ^{f.} 549
14 ^{13f.}	241. 375. 441. 540 ^{f.} 609	16 ¹⁴	242. 375. 461. 543 ^{f.} 549
14 ¹⁵	571. 572	16 ¹⁵	444. 461. 542
14 ^{16f.}	242. 328. 375. 541. 542 ^{f.}	16 ¹⁶	544—551. 599
	549. 599	16 ²⁰	544—551. 599
14 ^{18f.}	136. 544—551. 599	16 ²¹	114. 544—551. 599
14 ²⁰	444. 544—551. 571. 599	16 ²²	144. 145. 241. 544—551. 599
14 ²¹	446. 544—551. 571 ^{f.} 599	16 ^{23f.}	172. 241. 375. 540 ^{f.} 544—
14 ²³	446. 544—548. 571 ^{f.}		551. 609
14 ²⁴	444. 460. 571 ^{f.} 575	16 ²⁵	106. 107. 545 ^{f.} 550
14 ^{25—31}	39	16 ^{26f.}	172. 241 375. 443. 446.
14 ²⁶	107. 375. 543 ^{f.} 599. 609		541 ^{f.} 546. 550. 601
14 ²⁷	144. 241. 374. 599. 609	16 ²⁸	223. 443. 485. 539
14 ²⁸	223. 461. 538 ^{f.} 542	16 ³²	444
14 ³⁰	149. 515 ^{f.} 517	16 ³³	241. 374. 516. 517 ^{f.} 609
14 ³¹	515 ^{f.} 517	17 ¹	441
15 ^{1—17}	39. 137. 406. 601. 609	17 ²	36. 222. 313. 315 ^{f.} 460.
15 ²	142. 319. 572		478. 601
15 ³	479	17 ³	242 ^{f.} 478. 573
15 ⁴	142. 571 572 ^{f.} 609	17 ⁴	36. 444. 454. 484. 519. 539
15 ⁵	513. 517. 571. 572 ^{f.} 609	17 ⁵	223. 453—455. 460. 539
15 ⁷	241. 479. 517. 571. 572 ^{f.} 609	17 ⁶	36. 313. 315 ^{f.} 451. 476. 484.
15 ⁸	513. 576		519. 574. 601
15 ⁹	444. 517. 573. 601. 609	17 ⁷	460. 541
15 ¹⁰	409. 444. 477. 479. 515.	17 ⁸	36. 443 ^{f.} 451. 460. 477. 484.
	517. 573		519. 541. 574. 601
15 ¹¹	183. 241. 479. 515. 572	17 ⁹	313. 315. 601
15 ¹²	406—409. 477. 479. 512.	17 ¹⁰	444
	515. 573. 601. 609	17 ¹¹	172. 223. 446. 451. 479 ^{f.}
15 ¹³	143. 406 ^{f.} 512. 515. 573		539. 573. 609
15 ¹⁴	406. 573	17 ¹²	35. 172. 316. 451. 479 ^{f.}
15 ¹⁵	114. 406. 408. 444. 477.		573. 601. 609
	573. 601	17 ¹³	479 ^{f.} 539. 609
15 ¹⁶	172. 241. 375. 406. 408.	17 ¹⁴	314. 320 ^{f.} 443—445. 451.
	479. 515. 541. 601. 609		477. 513. 574. 609
15 ¹⁷	406—409. 477. 479. 515. 573	17 ¹⁵	172. 479 ^{f.} 602. 609
	609	17 ¹⁶	314. 320 ^{f.} 443—445. 602. 609
15 ¹⁸	241. 602	17 ¹⁷	172. 327 ^{f.} 451. 479 ^{f.} 516.
15 ¹⁹	241. 314. 320 ^{f.} 445. 601 ^{f.}		574. 602. 609
15 ²⁰	241. 602. 609		451. 602. 609
15 ²¹	241	17 ¹⁸	172. 327 ^{f.} 516 ^{f.}
15 ²²	36. 310	17 ²⁰	599
15 ²³	513. 576	17 ²¹	444—446. 571. 573. 602. 609
15 ^{24f.}	36. 484. 513. 576	17 ²²	444—446. 460. 602. 609
15 ^{26f.}	242. 328. 543. 599. 601. 609	17 ²³	444—446. 460. 602. 609

	Seitenzahl		Seitenzahl
17 ²⁴	223. 313. 315. 444. 539. 553.	IKor.	
	609	1 ²²	485
17 ²⁵	172. 601	1 ³⁰	244
17 ²⁶	444—446. 601	2 ²	522
18 ^{sf.}	35. 604	2 ^{10—16}	247
18 ^{15f.}	41	4 ²⁰	270
18 ^{36f.}	308. 311f. 328. 475f. 485	5 ⁸	328
18 ^{38f.}	328	6 ^{9f.}	270
19 ^{26f.}	41. 565	7 ^{10f.}	44. 404
19 ³⁵	40. 41	7 ¹⁹	565
20 ^{2—8}	41	9 ¹⁴	44. 608
20 ²⁹	36	10 ^{16—22}	562f.
20 ^{30f.}	34. 37. 422. 470	11 ¹⁵	497
21 ⁷	41	11 ^{23—25}	44. 257. 502—505. 561—
21 ²⁰	41		570
21 ²⁴	40. 41	11 ^{26—30}	563
		12 ^{3—11}	247
Act.		13 ^{2f.}	565
1 ⁸	248. 585	13 ⁶	328
6 ²	588	15 ³	505
6 ¹⁴	380	15 ⁴	524. 525
7 ^{2ff.}	380	15 ^{5—8}	524. 526. 588
7 ³⁸	63	15 ^{12—18}	526
7 ^{48—50}	200	15 ^{20—23}	526
7 ⁵³	63	15 ⁵⁰	270. 462
10 ^{1—11 18}	586		
12 ¹⁵	148	IIKor.	
14 ²⁶	183	10 ⁶	183
15 ^{1—5}	302	10 ¹⁴	250
20 ³⁵	44. 132. 395		
		Gal.	
Röm.		1 ¹⁶	462
1 ³	425	2 ^{6—9}	586. 601
2 ⁸	328	3 ¹	522
2 ^{17—20}	300	3 ⁷	321
2 ^{25f.}	565	3 ¹⁰	57. 175
3 ^{21—28}	175	3 ¹²	57
4 ⁴	57	3 ¹⁹	63
4 ^{11—17}	321	3 ^{21—25}	58. 175
5 ^{1—11}	175	4 ^{1—3}	58. 175
6 ¹⁷	300	4 ^{4—7}	175f.
7 ^{7—25}	58. 175	5 ¹	175
8 ⁴	247. 410	5 ⁶	565
8 ⁶	244. 247	5 ¹⁴	410
8 ^{14—16}	175f. 247. 357	5 ²¹	270
8 ^{17—27}	175. 247	5 ^{22—25}	247
8 ^{28—39}	175	6 ²	410
9 ^{7f.}	321	6 ¹⁵	565
9 ³¹	250		
10 ⁵	57	Eph.	
12 ¹⁷	497	6 ¹²	462
13 ^{8—10}	410		
14 ¹⁷	271	Phil.	
15 ^{8f.}	327	3 ¹⁶	250

	Seitenzahl		Seitenzahl
I Thess.		I Joh.	
1 5	216	1 1—3	40
1 13	271	1 5	44
1 27	244	2 2	520
2 23	565	2 25	44
3 4	244	2 29	326
		3 7	326
Kol.		3 9	447
2 12	270	3 10	326
2 16	183. 250	3 14f.	246
4 15	44	3 23	44
		4 1—6	447
II Thess.		4 7—9	411
1 5	270	4 10	411. 520
2 10—12	328. 516	4 12f.	411. 447
2 13	516	4 15	447
		4 16	411
Hebr.		4 19—21	44. 411
2 2	63	5 1—3	411. 447
2 14f.	462. 500	5 4	447
12 2	497	5 11—13	246
12 16	497	5 18f.	447
Jak.			
1 5	247	III Joh.	
3 15—17	247		516
4 15	497	Apok.	
			81
I Petr.			554
1 4	216		
3 9	497		





41910
Wendt, H.H.

232.9Q
W488

Die Lehre Jesu

232.9Q
W488

41910

0

